

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFIA**



**TESIS DOCTORAL**

**Fuera de lugar: una reflexión arendtiana sobre el desplazamiento en la era global**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Víctor Granado Almena**

Director

**Antonio M. López Molina**

**Madrid, 2016**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**FUERA DE LUGAR: UNA REFLEXIÓN ARENDTIANA  
SOBRE EL DESPLAZAMIENTO EN LA ERA GLOBAL**

Víctor Granado Almena

Bajo la dirección del Doctor:

Antonio M. López Molina

**Madrid, 2015**



A mis padres, a Raúl y a Guillermo. A Yolanda Ruano *in memoriam*. Y en especial a mis abuelas, a quienes debo mi memoria.

«Una vez abandonaron su país quedaron sin abrigo; una vez abandonaron su estado se tornaron apátridas; una vez se vieron privados de sus derechos humanos carecieron de derechos».

Hannah Arendt



## AGRADECIMIENTOS

«El que no sabe llevar su contabilidad por espacio de tres mil años se queda como un ignorante en la oscuridad y sólo vive al día».

Goethe

A lo largo de tanto tiempo un trabajo como este sólo ha sido posible gracias a la ayuda, el cariño y el apoyo de muchas personas, con quienes estoy en deuda. Las palabras de Goethe nos recuerdan la necesidad de contabilizar en nuestro libro de cuentas las deudas que hemos contraído a lo largo del tiempo. Creo que es preciso distinguir entre aquello que se debe cuando somos acreedores y aquello que se debe cuando somos deudores. Sólo es lícito el olvido en el primer caso. Por eso quiero comenzar estas páginas recordando las muchas deudas contraídas a lo largo de este tiempo, puesto que si bien son en su mayoría imposibles de saldar el único modo de ser justo sea mantenerlas vivas en el recuerdo. Este viaje, que me ha ofrecido la posibilidad de formarme, estudiar, y dedicar unos preciosos a disfrutar intentando comprender mejor mi mundo, ha podido llegar a buen puerto gracias a la ayuda y apoyo de muchas personas tanto en el ámbito académico como en el personal.

En el ámbito académico esto no habría sido posible sin el aliento, el apoyo y la confianza que Yolanda Ruano depositó en mí. Comenzamos este camino juntos un camino que debieron ser mucho más largo. Antonio Miguel López Molina ha actuado desde entonces como director y a él debo su apoyo y aliento en los momentos difíciles. Durante este tiempo también he contraído una enorme deuda intelectual y personal con Wolfgang Heuer por hacer que el mundo académico fuera para mí más amable, por apoyarme, por ayudarme a comprender mejor a Arendt y por enseñarme con su ejemplo cual debía ser la tarea y el camino del pensamiento. A Étienne Tassin y Roger Berkowitz, por permitirme estudiar como investigador en el Centro de Sociología y de prácticas de representación política de la Universidad París 7 Denis Diderot, y en el Hannah Arendt Center for politics and humanities en el Bard College.

Mantengo una deuda de enorme gratitud y afecto con los profesores Arno Gimber y Dieter Ingenschay por crear un espacio único para la reflexión y el intercambio de ideas y experiencias, en el cual los doctorandos que hemos participado nos hemos sentido arropados, libres para pensar, preguntar, aprender y crecer juntos como investigadores y, sobre todo, como personas, hasta hacer el espacio del PhD-net un verdadero hogar. Un espacio de libertad y amistad. Por

crear ese lugar, por permitirme formar parte de él y por todo lo que nos han enseñado ambos durante todos estos años. Igualmente mantengo una enorme deuda con todos los profesores que en el contexto de este espacio de formación y reflexión han aportado su sabiduría, su trabajo y su dedicación siempre desde el afecto y la honestidad intelectual. También quiero recordar aquí a cada uno de mis compañeros de esta red de doctorandos, que a caballo entre Madrid y Berlín me han enseñado tantas cosas, han soportado mis enormes intervenciones y han pasado a ser amigos. Quiero recordar muy especialmente en este apartado a Berit Callsen, Jorge Blas, Cristina Jimenez Landi, Cornelia Maul, Patricia Rivera, Bruno Roldan, Anja Rothenburg, Nereida Sagrado, Santiago Sanjurjo y Johana Vollmeyer.

También quiero recordar a mis compañeros y amigos doctorandos, con quienes he compartido tantos congresos, tantos días de pensar el mundo en voz alta, Miquel Comas y Toni Aguiló.

También tengo una enorme deuda con Juan Carlos Velasco por dejarme participar en las sesiones de sus proyectos de investigación sobre políticas migratorias, justicia y ciudadanía, donde he podido aprender mucho de él, de Cristina Santamaría, de Michael Janoschka, de Jose Antonio Zamora, de Fernando Bayón y de mi compañera Noelia González Cámara.

También estoy en deuda con Marie Claire Caloz-Tschopp, por su consejos y por sus ofrecimientos de colaboración. Tengo una enorme deuda con mis profesores de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutenses, por enseñarme a amar la reflexión y mostrar con su ejemplo en qué consiste la tarea de pensar, y entre ellos Juan Miguel Palacios, Jacobo Muñoz, Jose Luis Pardo, Nuria Sánchez Madrid, Luisa Posada, Rogelio Rovira, Montserrat Galcerán, Fernando Rampérez, Ana M<sup>a</sup> Leyra, Tomás Calvo, Rafael Ramón Guerrero, Antonio Blanco y Carmen Mataix. Quiero agradecerle a mi profesora de Literatura del instituto, Begoña González Lavado, haberme enseñado a amar el lenguaje, las palabras de Goethe que preceden a estas líneas y la fascinación que implica aprender pensado con otra persona en el transcurso de una clase.

En el ámbito personal le debo todo a mis padres. Les debo su aliento durante todos estos años, su apoyo en los malos momentos, su tranquilidad y su confianza, creando para mí un espacio de protección en el que poder dedicarme a pensar y escribir, alejado de las urgencias de la vida real. Les debo su apoyo en la enfermedad y en la desilusión, y su ejemplo de cómo ser buena persona. A mi hermano le agradezco su confianza y ánimo, le agradezco su compañía sincera y todo su afecto.

Con mis abuelas tengo una enorme deuda. Gracias a ellas y a sus recuerdos he construido mi memoria, la memoria de un tiempo y de unas familias, donde he podido encontrar un lugar desde el cual interpretar el mundo. Por ellas fui consciente desde niño de que muchas personas en el mundo carecen de asilo, de ayuda, de dignidad, de recursos y de un lugar en el cual hacer valer sus acciones y opiniones. Sin ellas y su memoria, que aspiro a preservar en mis recuerdos, sería otra persona.

A Guillermo debo agradecerle haberme enseñado cómo se barre una calle, algo fundamental cuando la posibilidad de ver terminado el trabajo que aquí presento, aparecía ante mi como una tarea infinita. Por eso, por estar a mi lado y hacer que el final fuera más fácil. Por ayudarme a encontrar las palabras, por enseñarme a ser valiente y por compartirlo todo y estar a mi lado.

Además he contado con el apoyo inestimable de mis amigos, que me han ayudado a llegar hasta el final. Que han soportado el silencio y la ausencia de los últimos meses y que siempre me han ayudado a encontrar el camino. A todos ellos y entre ellos a Carlos, Libertad, Esther, Iñaki, María, Berta y David, quiero agradecerles el privilegio de su amistad. Junto a ellos quiero agradecerle a la enorme familia de Madrid Titanes C.R. el honor de contar con su apoyo y amistad y la deuda insalvable de haber permitido hacer realidad algunos sueños, que me han ayudado a ser más libre y a saber que es posible cambiar la realidad cuando actuamos juntos y de manera concertada en pos de un bien común.

Muchas gracias a todos por vuestro magisterio, apoyo y cariño que ha hecho posible este camino.





## LISTADO DE ABREVIATURAS

La presencia del pensamiento de Arendt y el uso habitual de sus obras en esta investigación aconsejan introducir un listado de abreviaturas de sus obras. De este modo incluyo un doble sistema de abreviaturas de las obras, tanto en su edición original como en su versión en castellano, para poder indicar cuando sea oportuno la correspondencia de la referencia de la cita en ambas ediciones. Podrán consultar todos los datos relativos a las publicaciones en la sección final dedicada a la bibliografía de la investigación.

BPF <i>Between Past and Future</i>	VE <i>La vida del espíritu</i>
EPF <i>Entre pasado y futuro</i>	MDT <i>Men in Dark Times</i>
BT <i>The Burden of Our Time</i>	HTO <i>Hombres en tiempos de oscuridad</i>
CR <i>Crisis of the Republic</i>	OR <i>On Revolution</i>
CR <i>Crisis de la república</i>	SR <i>Sobre la revolución</i>
DT <i>Denktagebuch: 1950-1973</i>	OT <i>The Origins of Totalitarianism</i>
DF <i>Diario filosófico: 1950-1973</i>	OT <i>Los orígenes del totalitarismo</i>
EU <i>Essays in Understanding</i>	OV <i>On Violence</i>
EC <i>Ensayos de comprensión</i>	SV <i>Sobre la violencia</i>
HC <i>The Human Condition</i>	PP <i>The promise of politics</i>
CH <i>La condición humana</i>	PP <i>La promesa de la política</i>
JP <i>The Jew as a Pariah</i>	QP <i>Question on politics</i>
EJ <i>Escritos judíos</i>	QP <i>¿Qué es la política?</i>
LKPP <i>Lectures on Kant's Political Philosophy</i>	RV <i>Rahel Varnhagen: the life of a Jewish</i>
CFPK <i>Conferencias sobre la filosofía política de</i>	<i>Woman</i>
<i>Kant</i>	RV <i>Rahel Varnhagen</i>
LMT <i>Life of the Mind-Thinking</i>	RJ <i>Responsibility and Judgment</i>
LMW <i>Life of the Mind-Willing</i>	RJ <i>Responsabilidad y Juicio</i>

Otras abreviaturas:

ACNUR: Agencia de las Naciones Unidas para la ayuda al Refugiado

OIM: Organización Internacional para las Migraciones

CEAR: Comisión Española de Ayuda al Refugiado



## RESUMEN

### 1. Introducción

El desplazamiento de personas a lo largo del planeta, las situaciones de injusticia y violación de derechos humanos en las que en muchos casos se contextualiza su desplazamiento, la vulnerabilidad de estas personas durante el proceso de desplazamiento físico, social, jurídico y económico, así como los dispositivos que intentan controlarlo y gestionarlo, y las experiencias vividas y narradas del desplazamiento han protagonizado los últimos años del siglo XXI. Mientras que la teoría política calificaba doblemente el inicio del nuevo milenio como *la era de los derechos* y *la era de la migración*, un vistazo a la realidad que los medios de comunicación ponen ante nosotros cada día, nos muestra de forma clara lo desproporcionado de esas expectativas. La actual crisis de los refugiados que se desplazan desde Oriente Medio a otros lugares del mundo y la respuesta que ofrecen las instituciones supranacionales y la legalidad internacional para proteger los derechos humanos de estas personas, revelan la necesidad de repensar desde un discurso normativo pegado a la realidad otra forma política para nuestro mundo.

Esta investigación se desarrolla como una reflexión crítica del proceso de Globalización, organizada en torno a las situaciones de injusticia y desigualdad que la realidad de nuestro mundo supone para millones de personas por una distancia entre la materia y la forma política de nuestro mundo. Por ello, a lo largo de la investigación se realiza un análisis teórico de la realidad actual del desplazamiento global como clave de lectura de la adecuación de la forma política del mundo. En este análisis ocupa un lugar central la experiencia de «*estar fuera de lugar*», la cual esta investigación cifra como transversal a distintas situaciones vitales. El desplazamiento es un proceso, una situación y una realidad transversal, que modula la experiencia de multitud de personas y que no debe concebirse como una condición esencial de una serie de personas por completo distintas a mí, sino que engloba tanto la experiencia de personas en desplazamiento respecto de su lugar de procedencia, como la situación de vulnerabilidad o ausencia de derechos de personas que viven en los márgenes de su propio país. En este segundo sentido interpretamos la exclusión que se encuentra en la base de estas formas de injusticia como una expulsión del mundo, es decir, como un afuera respecto de la colectividad política, respecto del cuerpo social, respecto del mundo. Esta perspectiva holística del desplazamiento, que supera las distinciones legales de las diversas experiencias que engloba, pretende proporcionarnos una clave de análisis del aspecto moral, social y político del mundo en que vivimos y que ayudamos a sostener. Asumiendo la afirmación de Ferrajoli según la cual la ley justa es *la ley del más débil*, elegimos las experiencias de personas

que de un modo diverso «están fuera de lugar» como criterio y clave de interpretación de las desigualdades e insuficiencias de la forma política de nuestro mundo. Las políticas de inmigración, asilo y refugio son un lugar de observación privilegiado del mundo contemporáneo y que es preciso explorar desde el punto de vista de los seres humanos superfluos.

## 2. Objetivos

Esta investigación se concibe así misma como una pregunta planteada desde la historia, el tiempo, el espacio, la vida, la muerte, los lugares de ruptura de la ley y los derechos, los espacios de excepción o del «afuera», para analizar no sólo políticas migratorias, o de gestión y reconocimiento de derechos de las personas sino un fenómeno general más allá de esas políticas y sus consecuencias, como es el de *cartografiar la forma de la sociedad actual*. En este sentido esta investigación es arendtiana en la medida en que asume como objetivo final el imperativo de intentar comprender el mundo en que vivimos asumiendo sobre nuestros hombros el peso de nuestro tiempo. Las experiencias de personas en situación de desplazamiento nos permite *testar las fallas de la forma política de nuestro mundo global*, los verdaderos fundamentos y presupuestos políticos que operan en nuestras sociedades e instituciones más allá de las declaraciones solemnes.

Para alcanzar esta finalidad la investigación avanza planteando preguntas sobre la falta de sentido y justificación de situaciones de injusticia y desigualdad con la intención de revelar los elementos que las hacen posibles y sostenibles. De este modo en primer lugar planteamos *una pregunta por el sentido de nuestro mundo*, sobre su significado y justificación. Es una pregunta, a su vez, sobre cómo poder comprender qué sucede, qué procesos lo conforman y con qué categorías interpretarlo. La pregunta sobre el sentido de nuestra realidad global desencantada es tanto una demanda de comprensión y análisis social, como una meta-pregunta sobre el conocimiento y las condiciones y posibilidades de la comprensión. Un primer objetivo específico en este planteamiento es: (a) identificar los lugares y situaciones que permiten una mejor comprensión del mundo y (b) alcanzar categorías que permitan analizar las estructuras y procesos que configuran nuestra realidad personal y política.

Un segundo objetivo específico de la investigación es analizar en profundidad el sistema global que permite y ordena el desplazamiento de personas a través del planeta, así como sus asimetrías, desigualdades, y mecanismos de producción y control, sin perder nunca de vista qué beneficios genera y cuáles son los costes personales que tiene para las personas implicadas en el desplazamiento. En este sentido el propósito es aislar elementos básicos de ese sistema como pueden ser la naturaleza y sentido de las fronteras en la actualidad y su conexión con mecanismos de producción social de desigualdad.

Un tercer objetivo específico es conectar los resultados del análisis de los procesos y estructuras globales con conceptos centrales de la teoría política, tales como: la territorialidad, la soberanía, el estado, la nación, la nacionalidad, la ciudadanía, la legitimidad de la ley y los derechos humanos. Igualmente el objetivo consiste en conectar los elementos del análisis descriptivo de la globalización y la realidad que nos muestran con los principios centrales de la teoría democrático-liberal que las democracias occidentales y las instituciones supranacionales emplean a la hora de legitimar sus sistemas jurídicos y sus políticas.

La investigación se orienta de este modo hacia la denuncia de los elementos globales que favorecen la desigualdad y la injusticia y la incoherencia entre el discurso normativo en el que se enmarca la legalidad internacional y las políticas concretas de gestión de los desplazamientos humanos, de reconocimiento de los derechos de las personas, de control de las poblaciones y de acceso al disfrute efectivo de la protección de los seres humanos en un mundo global. De ese modo, el objetivo final es múltiple:

- (1) Señalar la ineficacia e injusticia de la forma nacional y nacionalizada del mundo
- (2) Argumentar a favor de un derecho al desplazamiento como un derecho humano como resultado de la afirmación del reconocimiento de la personalidad jurídica de los seres humanos como elemento básico de una forma política del mundo más justa.
- (3) Extraer las consecuencias que tienen para los ordenamientos jurídicos nacionales, para las políticas públicas y para conceptos como el de ciudadanía colocar el derecho a tener derechos como base de una nueva forma política del mundo más allá del modelo nacional.

Para lograr el objetivo de comprender nuestro mundo a partir de este conjunto de problemas y situaciones es necesario combinar distintas disciplinas y perspectivas. Por ello la investigación hace confluir a la sociología, la geografía, la teoría política y la reflexión filosófica para completar los modos de analizar la realidad e integrar y combinar los aprendizajes de ese análisis.

### **3. Resultados**

De acuerdo con estos objetivos podemos señalar cinco resultados principales de la investigación:

- a) El desencantamiento del proceso de desplazamiento global de personas.
- b) La denuncia de un sistema de apartheid global en el que distintos mecanismos de control y vigilancia expulsan.

- c) La identificación de la conexión entre la territorialidad, la soberanía y la nacionalidad como el mayor obstáculo para una reconfiguración del espacio global.
- d) La necesidad de articular nuevas formas de reconocimiento de derechos y de acceso a la colectividad política, es decir, la reinterpretación del concepto de ciudadanía.

Esta enumeración resume brevemente los aprendizajes derivados de ella. El desplazamiento aparece como una categoría útil para desarrollar una visión holística de los distintos tipos de movilidad que se dan en la actualidad. Esto tiene la utilidad de permitir comprender lo que éstas tienen en común, y también la utilidad de impedirnos pensar la experiencia del desplazamiento como una situación extraña y lejana. El desplazamiento no se deja conceptualizar como un hecho puntual y efímero dentro de un paradigma de estabilidad, sino que ha devenido la norma de nuestro mundo. La realidad de la globalización aúna la voluntad e iniciativa personal de elegir desarrollar un proyecto personal en otro lugar con la necesidad estructural de redistribuir el excedente global de población a través del planeta en función de las necesidades económicas del sistema global. Asumir el desplazamiento y la movilidad como la estructura de nuestro mundo es básico para poder pensar nuevas formas políticas para el mundo. Esto es básico para superar la desigualdad, injusticia y vulnerabilidad que generan las asimetrías económicas y vitales, entre las que se encuentra el acceso a la movilidad.

#### **4. Conclusiones**

Mis conclusiones a la luz del análisis de los distintos procesos globales son:

- (1) La necesidad de un cambio metodológico acorde con las situaciones que debemos comprender;
- (2) La contradicción entre las actuales políticas de control, represión y gestión de los desplazamientos y los valores centrales de las democracias liberal occidentales;
- (3) La exigencia de invertir la carga de la prueba y que sea el estado quien argumente por qué está legitimado para no reconocer derechos humanos a los extranjeros que desean gozar de su protección, y así poder juzgar con criterios éticos los principios sobre los que hemos construido la colectividad política;
- (4) La necesidad de pensar formas de reconocimientos de derechos que no se agoten en los límites de la soberanía estatal.

Respecto de la necesidad de adoptar nuevas perspectivas de análisis y desarrollos teóricos la investigación muestra la importancia de superar el nacionalismo metodológico tanto en el análisis de los procesos de la globalización, como en la adopción de políticas concretas. Resulta

imprescindible apostar por un enfoque que aúne el punto de vista del transnacionalismo migratorio, la ética de las migraciones en el plano normativo, combinado con los principios y desarrollos prácticos de la justicia global. Sí aquí hemos elaborado una reflexión teórica a partir de análisis de procesos globales de corte casi exclusivamente normativo, el desarrollo posterior de esta investigación pasa necesariamente por conectar estos resultados con propuestas concretas de justicia global.





YO YA NO SÉ SI NOS PERSIGUEN PORQUE SOMOS NÓMA-  
DAS O SI SOMOS NÓMADAS PORQUE NOS PERSIGUEN



[elroto.elpais@gmail.com](mailto:elroto.elpais@gmail.com)



# ÍNDICE

DEDICATORIA	i
AGRADECIMIENTOS	iii
LISTADO DE ABREVIATURAS	vii
RESUMEN	ix
INTRODUCCIÓN	1
UNA EXPERIENCIA CONTEMPORÁNEA: «FUERA DE LUGAR»	
ANTE EL LABERINTO: pasajes e itinerarios	
PRIMERA PARTE	11
LA BÚSQUEDA DE SENTIDO COMO BÚSQUEDA DE UN LUGAR	
Pasaje nº 1	
<u>Capítulo 1.- La concepción del mundo como un problema de sentido</u>	15
1.1. Sobre el origen moderno de la experiencia de «estar fuera de lugar»: desencantamiento del mundo y erosión del sentido	18
a) Crítica de la civilización: el camino moderno de la racionalización de la experiencia y la comprensión del mundo	20
b) Azar, carácter y destino: consecuencias práctico-existenciales de la quiebra de las concepciones del mundo	31
1.2. La acción como punto de partida: la apertura del mundo hacia el sentido	44

Pasaje nº 2

<u>Capítulo 2.- La pregunta por el sentido</u>	55
2.1. El sin-sentido del mundo: de la posibilidad del sentido en un mundo astillado	55
2.2. La pregunta por el sentido	65
2.3. Narración: acción y relación en la producción de sentido	74

Pasaje nº 3

<u>Capítulo 3.- La pregunta acerca del mundo</u>	95
3.1. «Mundo»: de los sentidos del mundo a los lugares del mundo	97
3.2. «Versuche in der Welt zu Hause zu sein»: del intento de hallar un lugar en el mundo	99
a) «estar-en-el-mundo»: habitar el mundo	100
b) Seres humanos sin mundo: crítica del estar-en y del habitar	102
3.3. Mundo moderno, alienación del mundo y <i>acosmia</i>	106

Pasaje nº 4

SEGUNDA PARTE 111

«FUERA DE LUGAR»: CONDICIONES MATERIALES Y CONSECUENCIAS PERSONALES DEL DESPLAZAMIENTO

<i>Introducción: sobre el alcance de los límites del mundo</i>	113
--	-----

Pasaje nº 5

<u>Capítulo 1.- El estado del «lugar»: espacialidad y extraterritorialidad</u>	119
1.1. La era del espacio: el carácter problemático del lugar	119
1.2. Dimensiones y propiedades del lugar: algo más que un punto en el espacio	121
1.3. Extraterritorialidad y heterotopías: resistencia y excepcionalidad en la geografía global	124

Pasaje nº 6

<u>Capítulo 2.- El desplazamiento en la era global</u>	133
2.1. El desplazamiento como modo de «estar en el mundo»	133
a) Exilio, migración y desplazamiento: una elección conceptual	133
b) Procesos de desplazamiento: aproximación al estudio de las migraciones internacionales	142
2.2. Forma y materia del mundo: la grieta del desplazamiento	151
a) Desencantando el desplazamiento global a través de la historia de las migraciones	151
b) Cartografía de las paradójicas asimetrías de la Globalización	160
2.3. Territorialidad, soberanía y derechos	165
¿Qué es una frontera?: distinciones para una Teoría política de la frontera en el mundo global	165

Pasaje nº 7

<u>Capítulo 3.- «Estar fuera de lugar»: topografía y experiencias del afuera</u>	177
3.1. Geografías del desplazamiento: prácticas, espacios y sujetos	177
3.2. Espacios y desplazamientos: efectos del lugar	186
a) Dispositivos de control y vigilancia: la gestión del tiempo, el espacio y el desplazamiento	189
b) El diseño de un Apartheid global: «Excluir, concentrar, retener y expulsar»	190

Pasaje nº 8

**TERCERA PARTE** 195

*IUS MIGRANDI: ACERCA DEL DERECHO A UN LUGAR*

<i>Introducción: un lugar bajo el sol</i>	197
---	-----

Pasaje nº 9

<u>Capítulo 1.- El derecho de hospitalidad frente al <i>derecho a un lugar</i></u>	203
1.1. Hospitalidad y derecho cosmopolita de visita	205
1.2. Consecuencias de la hospitalidad: el huésped y la condición de paria	211
1.3. Contra el derecho de hospitalidad	232
a) Nación y hogar: el nacionalismo tribal o la comunidad in-imaginable	233
b) Otros significados de la hospitalidad	245

Pasaje nº 10

<u>Capítulo 2.- <i>Derecho a tener derechos</i> e <i>Ius Migrandi</i>: repensando la forma política del mundo</u>	253
2.1. El <i>derecho a tener derechos</i> como reinterpretación del <i>derecho a un lugar</i>	253
a) La construcción arendtiana del <i>Derecho a tener derechos</i>	254
b) Modos de interpretar el <i>Derecho a tener derechos</i>	262
c) La institución política del <i>Derecho a tener derechos</i>	264
2.2. El <i>Ius Migrandi</i> como corolario del <i>Derecho a tener derechos</i>	266
a) <i>Ius Migrandi</i> : crítica de la soberanía a partir del orden internacional de derechos humanos	266
b) Derecho de migración: derecho de fuga <i>versus</i> nacionalidad cosmopolita, y otras formas de conceptualización	268
2.3. <i>Ius migrandi</i> como derecho humano: el derecho a estar <i>aquí</i>	275
a) La ley como alianza: extensión de derechos más allá de la nacionalidad	276
b) Hacia un derecho a la movilidad: sobre los deberes del estado hacia los <i>inmigrantes</i> y sobre el derecho a excluir como una prerrogativa soberana.	281
Pasaje nº 11	
<u>Capítulo 3.- Ciudadanía: repensar las formas de pertenencia en la era global a partir de la ética de las migraciones</u>	292
3.1. Ciudadanía, universalismo y alteridad	294
3.2. Ciudadanos de ningún lugar: desplazados, indocumentados, no-deseados	296
3.3. Ética del desplazamiento: repensar las formas de pertenencia en un mundo global	302
Pasaje nº 12	
CONCLUSIONES	311
ANEXO: Gráficos, datos y mapas sobre el desplazamiento global y sus asimetrías	317
ABSTRACT AND CONCLUSIONS	345
BIBLIOGRAFÍA	355

# **INTRODUCCIÓN**

## **«FUERA DE LUGAR»:**

### **UNA EXPERIENCIA CONTEMPORÁNEA**





(i) **Fuera de lugar: la pérdida de un lugar en el mundo**

[V]ivimos de hecho en un mundo en el que los seres humanos como tales han dejado de existir desde hace tiempo; puesto que la sociedad ha descubierto en la discriminación el gran arma social con la que uno puede matar hombres sin derramamiento de sangre, puesto que los pasaportes o los certificados de nacimiento, y a veces incluso los recibos del impuesto sobre la renta, ya no son papeles oficiales sino cuestiones de distinción social.

Hannah Arendt<sup>1</sup>

*¿Qué sucede cuando alguien pierde su lugar en el mundo?*, ¿qué significa esa pérdida?, ¿qué consecuencias tiene?, ¿qué significa en nuestros días «*estar fuera de lugar*»? ¿cuál es la forma política de nuestro mundo?, ¿es posible encontrar hoy un sentido al mundo y a la propia vida?. Bajo esta forma interrogativa quedan planteadas las cuestiones iniciales de las presentes páginas introductorias. Esta pregunta sobre la pérdida de *todo* lugar en el mundo nos devuelven a la interrogación arendtiana sobre los apátridas<sup>2</sup>, es decir, sobre aquellas personas que no tienen nacionalidad ni ciudadanía alguna, ni la posibilidad real de recobrarla, una indagación que en esta investigación vamos a actualizar y extender a aquellas personas que *de facto*<sup>3</sup> son apátridas, es decir, que aún siendo formalmente ciudadanos o nacionales de algún lugar esto no les sirve de nada en el lugar en el que viven, puesto que no son ciudadanos ni nacionales en él y, en cambio, viven *allí* como si carecieran de asilo en el mundo. No tener lugar, no tener cabida en el mundo equivale a dejar de ser humano en tanto que la humanidad depende, en la reflexión arendtiana que esta investigación hace suya, de la inscripción en una estructura política y en un mundo común que respeta la pluralidad. La realidad del desplazamiento global de personas hoy en día, y sus efectos, nos lleva a apostillar que el reconocimiento de las personas como sujetos de derechos y el reconocimiento de su capacidad para formar parte de la colectividad política en la que dicha persona vive, si así lo desea, estarán al margen y por encima de su procedencia. Si tratamos de mirar el mundo que nos rodea e interrogarle por la posibilidad de hallar en él algún sentido, de hallar las condiciones que hagan posible en nuestro tiempo construir una biografía y, en tal caso, señalar aquellos elementos que hacen de ésta una tarea esforzada, entonces hemos de asumir que:

«Vivimos en un mundo donde las poblaciones y los individuos tienen cada vez menos estabilidad. Por muchas razones políticas, económicas, culturales o de otro tipo, el hombre vive *en desplazamiento*. (...)»

---

<sup>1</sup> Arendt EJ 364 [JP 65]

<sup>2</sup> Amiel. A., *Le vocabulaire de Hannah Arendt*, París, Ellipses, 2007, pág. 13 y ss.

<sup>3</sup> Arendt OT 352-354 Cfr. Sawyer, C., Blitz, B.K., *Statelessness in the European Union: Displaced, undocumented, unwanted*, Cambridge, Univ. Press, 2011, pp. 5-6

Los lugares del hombre ya no son fijos ni están protegidos. El hombre vive a la intemperie. Ya no hay un lugar propio donde sentirse *en casas*<sup>4</sup>.

Estas palabras de Pierre Ouellet describen un aspecto central del mundo en nuestros días. De esta experiencia es de donde manan las preguntas que guían esta investigación. De esta forma podemos ver como las preguntas brotan de la constatación de un problema que tiene en su base la experiencia contemporánea del *desplazamiento*. La experiencia del desplazamiento es aquella que vivimos hoy no sólo con nuestros desplazamientos geográficos en sus distintas versiones a lo largo del planeta, sino aquella en la cual experimentamos la carencia de sentido en nuestras vidas y en el mundo que nos rodea —nos encontremos o no en el lugar geográfico en el que nacimos—. Mediante la experiencia del desplazamiento alcanzamos el problema de la falta de sentido que se concreta en la pregunta por el sentido del mundo y de su estructura política, capaz de hacernos sentir a la intemperie, desconectados, expulsados: «*fuera de lugar*». De este modo se establece el círculo de fuego que constriñe esta investigación que nos lleva: desde la experiencia del desplazamiento, y de la falta de sentido, a construir conceptualmente la experiencia de «estar fuera de lugar», para de ese modo dar cuenta de una dimensión estructural del mundo y de los elementos que impiden tanto la narración con sentido de la propia vida de quienes permanecen aún bajo cierto amparo de la estabilidad, como para comprender la experiencia de quienes carecen por completo de un lugar en el que actuar y hablar. Todo ello queda condensado en la pregunta: ¿*Qué sucede cuando alguien pierde su lugar en el mundo?*, que es reflejo tanto de la experiencia de la concepción del mundo como un problema de sentido, como de las consecuencias políticas de ser excluido políticamente del mundo.

La presuposición de que el Estado territorial nacional es la única unidad dentro de la cual ha de aplicarse la justicia ha dejado de ser axiomática<sup>5</sup>. Nos encontramos en un mundo globalizado que se articula a partir de una estructura de desplazamiento, que engloba dentro de sí distintos tipos de experiencias (asilo, refugio, emigración, exilio, exclusión, extrañamiento o desconexión) según la causa del desplazamiento, a su vez con gran variedad de consecuencias para quienes las experimentan. Ello nos lleva a plantear una reflexión sobre la forma y el alcance de política en nuestro mundo para dar cuenta de las formas de injusticia, de los espacios de excepción e impunidad y de las posibilidades que

---

<sup>4</sup> Ouellet, P., *L'esprit migrant. Essai sur le non-sens commun*, Montréal, Trait d'union, 2003, pág.7: «Nous vivons dans un monde où les populations et les individus ont de moins en moins de stabilité. Pour toutes sortes de raisons, politiques, économiques, culturelles ou autres, l'homme vit *en déplacement*. (...) Les lieux de l'homme ne sont plus fixes ni protégés. L'homme vit désabrité. Il n'a plus de lieu propre où il se sente "chez lui"».

<sup>5</sup> Fraser, N., *Escalas de la justicia*, Barcelona, Herder, 2008, pág. 23

tiene la política para transformar el mundo y construir mecanismos de reconocimiento, redistribución y participación como respuesta. Por ello

## (ii) Contenidos de esta pregunta

Esta investigación nace, como ya he mencionado, de la perplejidad y el asombro que provoca la experiencia en un mundo transido de contradicciones, así como de las preguntas y de la demanda de sentido que tales perplejidades suscitan. En cierto modo toda investigación no es otra cosa que el ejercicio de la actividad de preguntar en busca de algún conocimiento que pueda ser conceptualizado. Un conocimiento que pueda ayudarnos a comprender el mundo y a desencantar racionalmente los procesos que lo construyen. Heidegger, en su intención de mostrar el carácter «particularísimo» de la pregunta por el ser, señala, al comienzo de *Ser y tiempo* (1927), esta coincidencia entre preguntar y buscar. Sólo es posible buscar aquello que o bien se ha perdido o aquello que sin poseerse y aún sin tener un claro conocimiento sobre ello se anhela y persigue. Ese esa consideración de la investigación como el intento de comprender el mundo y de rastrear en él las pistas que nos ayudan a intentar aproximarnos a lo que en él hay de irracional y desconocido la actitud intelectual y el planteamiento vital que hago míos en esta investigación. Además de vincular preguntar y buscar, Heidegger distingue aquellos elementos que pertenecen a toda pregunta en general:

«Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca. Preguntar es buscar conocer el ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así. La búsqueda cognoscitiva puede convertirse en una “investigación”, es decir, en una determinación descubridora de aquello por lo que se pregunta. Todo preguntar implica, en cuanto preguntar por..., *algo puesto en cuestión* [*sein Gefragtes*]. Todo preguntar por... es de alguna manera un interrogar a... Al preguntar le pertenece además de lo puesto en cuestión un *interrogado* [*ein Befragtes*]. En la pregunta investigadora, es decir, específicamente teórica, lo puesto en cuestión debe ser determinado y llevado a concepto. En lo puesto en cuestión tenemos entonces, como aquello a lo que propiamente se tiende, *lo preguntado* [*das Erfagte*], aquello donde el preguntar llega hasta su meta. El preguntar mismo tiene en cuanto comportamiento de un ente –del que pregunta– su propio carácter de ser. El preguntar puede llevarse a cabo como un “simple preguntar” o como un cuestionamiento explícito. Lo peculiar de este último consiste en que el preguntar se hace primeramente transparente en todos los caracteres constitutivos de la pregunta misma acaban de ser mencionados» (1927: Introducción, cap. I, párrafo II, 5).

Esta consideración del preguntar como una búsqueda señala cómo de alguna forma aquello que buscamos debe estar en algún sentido a nuestra disposición. Hemos de tener una mínima pre-comprensión de aquello que buscamos. Lo buscado no nos es enteramente

desconocido. En el caso de esta investigación fruto de la experiencia y de sus contradicciones surge una vaga comprensión acerca del *sentido* que parece haber perdido el mundo y de la acción o tipos de acciones que lo hacen brotar. Esta vaga pre-comprensión de aquello que buscamos, algo así como un sentido perdido, no exige ni presupone un conocimiento que podamos fijar conceptualmente pero podemos afirmar con Heidegger que esta «comprensión mediana y vaga es un *factum*». La exigencia de sentido y la suposición de que pueda existir algún modo de comprender el mundo, más allá de que tal exigencia de sentido pueda o no ser colmada, aparece como el *factum* a partir del cual comenzar a hacer(-nos) preguntas. Preguntas que pueden encaminarse, en un primer momento, hacia esa exigencia de sentido pero que necesariamente se centrarán en las situaciones actuales que hacen brotar dicha demanda de sentido.

La búsqueda puede convertirse a partir de aquí en una investigación si, como en nuestro caso, la finalidad del preguntar es intentar atesorar algún conocimiento sobre nuestras experiencias, que podamos situar por encima de su multiplicidad y su individualidad, y a través de él comprender mejor el estado de nuestro mundo. A fin de elaborar una investigación a partir de nuestras preguntas hemos de distinguir estos tres componentes de todo preguntar en general y ver cómo se concretan en nuestro caso.

Toda pregunta tiene, desde esta perspectiva, al menos estos tres componentes.

- (1) Algo puesto en cuestión: la exigencia de sentido.
- (2) Lo preguntado: la disonancia entre la forma y la materia del mundo de la que brotan las contradicciones y perplejidades que desencadenan nuestras preguntas.
- (3) Un interrogado: el lugar o lugares y las experiencias.

Una vez hechas estas distinciones me parece básico exponer cómo se articulan los distintos conceptos y contenidos entre sí. En lo que sigue daré cuenta de los distintos itinerarios a través de los cuales avanza esta investigación, así como del modo en que es posible transitar el entramado de reflexiones y argumentos que tienen ante sí.

**1. Primera parte:** Presenta una orientación teórico-conceptual, destinada a enmarcar la experiencia general de la falta de sentido en el mundo como origen de la experiencia de estar fuera lugar. En ella se conecta la crítica weberiana a la modernidad con la reflexión arendtiana sobre el sentido. Se estructura a partir de 3 capítulos. El Capítulo 1 tiene a la acción como concepto central. El capítulo 2 reconstruye, a partir de la idea de la teoría de la acción de Arendt el concepto de narración y su conexión con la capacidad para comprender y juzgar la realidad. El capítulo 3 desarrolla el concepto de mundo como

espacio central, cuya ausencia determina la pérdida del mundo de quien ha pasado a estar expulsado o fuera de lugar.

2. **Segunda parte:** Tiene un componente analítico ya que en ella se sostiene la existencia de una estructura global de desplazamiento como un cambio radical a la hora de comprender la Globalización y las migraciones en un sentido ampliado, así como sus efectos, situando a la experiencia abstracta de estar fuera de lugar en un contexto social. El capítulo 1 concreta que entendemos bajo el término lugar para poder comprender en qué consiste estar fuera de él en un sentido social. El capítulo 2 analiza la estructura de desplazamiento y la función de las fronteras, para en el capítulo 3 apuntar las consecuencias personales de ese modo de estar fuera de lugar propio de algunas personas en desplazamiento.
3. **Tercera parte:** Desarrolla una aproximación principalmente reflexiva, y se centra a partir de los resultados del análisis anterior en extraer la consecuencias de éstos desde el ámbito de la filosofía del derecho y la filosofía política. El capítulo 1 trata de forma crítica el derecho de hospitalidad, para en el capítulo 2 reflexionar sobre el derecho a tener derechos y el capítulo 3 aborda la reflexión sobre la institución de la ciudadanía y su viabilidad en un mundo global como el actual.

### (iii) La forma de esta pregunta

La mirada sobre el mundo que nos rodea y la perplejidad que de ella brota es lo que nos empuja a intentar comprender el mundo y reconstruir su aspecto en nuestros días. Esa necesidad de comprender es comúnmente señalada como el origen de la Filosofía.

En gran medida esa es la oscuridad propia del ser humano que camina por un laberinto. Aquel que esperanzado con encontrar una salida busca a ciegas un camino. Esa búsqueda sólo deja como enseñanza la calle bloqueada, es decir que hay calles sin salida. Nuestras vidas, triviales y cotidianas, se vuelven nuestro propio laberinto y la necesidad de reconocernos a nosotros mismos en nuestras acciones es el deseo que nos impulsa a encontrar una salida.

Todos nos encontramos en ese laberinto si bien no todos vivimos en él del mismo modo. Al comenzar sus memorias y recodar sus experiencias de infancia y adolescencia, Edward Said dice: *“mi sensación dominante era que siempre estaba fuera de lugar”*<sup>6</sup>. Esta es una

---

<sup>6</sup> Said, E., *Fuera de lugar*, Barcelona, Debolsillo, 2001, pág. 17

experiencia común a muchos, vivida en distintos momentos y que, por tanto, remite a causas y explicaciones diversas.

Este estar fuera de lugar exige una investigación capaz de alumbrar los distintos elementos que generan este malestar y las causas y consecuencias de experimentar, junto a la ausencia de sentido, la exclusión y la expulsión del mundo.

Esta investigación se concibe a sí misma como arendtiana en la medida en que si bien ninguna de las formaciones políticas del siglo XXI es totalitaria *per se*, ninguna está, como señala Nancy Fraser, «libre del todo de cristales cuasitotalitarios»<sup>7</sup>. Esta investigación asume el mandato arendtiano de comprender los elementos que dan lugar a la forma y el aspecto del mundo en que vivimos. En este sentido de reconciliarnos con el mundo a través de asumir su verdadero rostro y nuestro papel y responsabilidad en él, es en el que esta investigación se declara arentiana a la hora de intentar comprender las insuficiencias, desigualdades e injusticias de nuestro mundo y elige para ello la experiencia de personas en desplazamiento como piedra de toque.

## ANTE EL LABERINTO: pasajes e itinerarios

No habrá nunca una puerta. Estás  
adentro  
y el alcázar abarca el universo  
y no tiene ni anverso ni reverso  
ni externo muro ni secreto centro.

No esperes que el rigor de tu camino  
que tercamente se bifurca en otro,  
que tercamente se bifurca en otro,  
tendrá fin. Es de hierro tu destino

“Laberinto”<sup>8</sup> de J. L. Borges

Ya no hay ningún espectador impasible que conozca la salida. Impugnamos de este modo la imagen wittgensteineana de la mosca en la botella. Puede que el camino de salida exista pero no hay ya un observador externo que conozca de antemano el recorrido. De acuerdo con este análisis de Bobbio<sup>9</sup> preferimos como él la imagen del laberinto. La tarea del pensamiento es la que ofrece la experiencia en el laberinto. Se trata de un pensamiento

---

<sup>7</sup> Fraser, N., *Escalas de la justicia*, Barcelona, Herder, 2008, pág.250

<sup>8</sup> Versos del poema “Laberinto” en Borges, J. L., *Elogio de la sombra*, en Borges, J. L., *Obras Completas*, Vol. II, Buenos Aires, Emece, 2001, pág. 364

<sup>9</sup> Bobbio, N., *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Gedisa, 1982, pág. 52

que avanza con tentativas, sabiendo que ninguna vía asegura del todo la salida y que cuando el giro conduce a una salida no es nunca la salida definitiva. Un pensamiento tal encuentra en la comprensión la finalidad de su actividad. Una tarea inacabable pegada a la experiencia de buscar una senda que nos reconcilie con el lugar en el que nos encontramos, con el mundo. La experiencia infinita del laberinto es la del pensamiento en nuestros días y la enseñanza de la que parte esta investigación. Podemos, por otra parte, asumir el diagnóstico de Borges según el cual no cabe esperar nada de la experiencia en el laberinto, «ni siquiera en el negro crepúsculo la fiera». En cambio, aún nos queda la experiencia de quienes siguen el odiado camino de monótonas paredes que es nuestro destino. Otro verso de Borges nos deja un resquicio para seguir pensando que la filosofía y la acción tienen alguna posibilidad aún en el mundo ya que las «rectas galerías que se curvan en círculos secretos al cabo de los años» son «[p]arapetos que ha agrietado la usura de los días»<sup>10</sup>. Incluso en el laberinto cabe la posibilidad de encontrar algún pasaje, algún sentido entre tanta calle cortada.

Para transitar y unir los distintos puntos que se entrelazan en la red de reflexiones y problemas que componen esta investigación contamos con pasajes para la comprensión. De manera que encontraremos intercalados entre los distintos capítulos y partes de esta investigación distintos pasajes dispuestos para abrirse y dejar pasar una mirada plural sobre los temas que tratamos en cada momento. Su función, como la de todo umbral, es múltiple y consiste tanto en dejarnos pasar e invitarnos a adentrarnos en el siguiente nodo de reflexión que nos propone este camino como a resumir lo ya dicho preparándonos para los siguientes hitos que nos aguardan.

Se trata de pasajes formados por textos heterogéneos, a veces literarios, a veces más propiamente filosóficos, si bien todos ellos tienen la virtud de traer ante nosotros un momento, una visión, una experiencia propia o de otros capaz de iluminar de una vez en sentido de los razonamientos, argumentos y juicios a través de los cuales avanza nuestro camino desde la pregunta por el sentido del mundo hasta la reflexión sobre una forma política del mundo más justa, que nos permita llevar a delante nuestra vida en mejores condiciones.

Los pasajes también están para perderse en ellos si se desea, así como para atravesarlos con otra mirada puesta en el rostro para ver lo que hasta entonces permanecía oculto. Representan las tentativas de la imaginación a la hora de buscar formas e imágenes que hagan accesible la experiencia, que amplíen la capacidad de ponerse en el lugar de los

---

<sup>10</sup> Versos del poema “El laberinto” en Borges, J.L., *Elogio de la sombra*, en Borges, J. L., *Obras Completas*, Vol. II, Ed. cit., pág. 365



otros y permitan recomponer algún tipo de lugar en común, compartido, mediante el tránsito de los distintos umbrales que componen el laberinto de pensar el mundo, la acción y el sentido de lo real a partir de las injusticias y desfases de la vida en la era global.

## PRIMERA PARTE

# *LA BÚSQUEDA DE SENTIDO COMO BÚSQUEDA DE UN LUGAR*



Pasaje n° 1

«What are the roots that clutch, what branches grow  
out of this stony rubbish? Son of man,  
you cannot say, or guess, for you know only  
a heap of broken images, where the sun beats,  
and the dead tree gives no shelter, the cricket no relief,  
and the dry stone no sound of water. Only  
there is shadow under this red rock,  
(come in under the shadow of this red rock),  
and I will show you something different from either  
your shadow at morning striding behind you  
or your shadow at evening rising to meet you;  
I will show you fear in a handful of dust».

Eliot, T.S., *The Waste Land*, “The burial of the dead”  
v. 19-30<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Eliot, T.S., *The complete poems and plays*, Harcourt, Brace and Company, New York, 1952, p. 38



## Capítulo 1.- La concepción del mundo como un problema de sentido

Esta investigación parte de la dificultad vivencial para comprender la realidad de nuestro mundo, parte de la experiencia cotidiana de la falta de sentido acontecida tras el eclipse de la razón y de la «gran Filosofía». Con esta expresión nos referimos al proyecto de la razón de entregarnos una explicación racional de la totalidad, el cual –como indican estas palabras de Yolanda Ruano– ha sido casi hasta nuestros días la meta de la Filosofía:

Es un lugar común considerar que el pensamiento filosófico irrumpe con la pretensión específica de explicar la realidad en su totalidad, apelando a principios sistematizadores que hay que buscar en la razón, en esa razón encarnada en el conocimiento, en el lenguaje y en la acción<sup>12</sup>.

Pues si a lo largo de la tradición ha habido algo compartido por toda doctrina filosófica ha sido «su interés en pensar el ser o la unidad del mundo por vía de una explicación de las experiencias que hace la razón en el trato consigo misma»<sup>13</sup>. Según la interpretación habermasiana de la filosofía tradicional esta caracterización de la Filosofía concluye a la muerte de Hegel y con la renuncia de la filosofía posthegeliana al intento de elaborar una interpretación sistemática, afirmativa y global de la realidad. El proyecto de la Razón de justificación y explicación racional de todo lo real tiene como consecuencia el desarrollo en paralelo de un proceso de disolución del sentido del mundo. Un proceso de racionalización que ha disuelto las posibilidades de cierto sentido en el mundo y con ello las ilusiones redentoras y omnipotentes de esa «gran Filosofía». El desarrollo de ese proceso de racionalización del mundo llevado a cabo por la Modernidad nos deja ante una vasta extensión de tierra baldía<sup>14</sup> que nos lleva a preguntarnos por el sentido de la realidad. Es Max Weber quien acuña el análisis del proceso de racionalización occidental como *un proceso de intelectualización cada vez mayor de las concepciones del mundo hasta nombrarlo como un proceso de desencantamiento*. El avance de la racionalización de las distintas esferas de la realidad a través de la exitosa expansión de un saber científico-técnico significa la desaparición de explicaciones trascendentes, holísticas o mágicas de lo real, y con ello la pérdida de las fuentes tradicionales de la producción de sentido y legitimación de la realidad. Las concepciones del mundo que habían ordenado el caos de la experiencia introduciendo principios

---

<sup>12</sup> Ruano de la Fuente, Y., *Racionalidad y conciencia trágica: la Modernidad según Max Weber*, Madrid, Trotta, 1996, pág. 20

<sup>13</sup> Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, I. pág. 15, Madrid, Taurus, 2003.

<sup>14</sup> Eliot, T.S., *The Waste Land*, ed. Cit.

transversales para organizar la comprensión de la realidad se baten en retirada ante el nuevo y exitoso saber especializado y tecnificado de la realidad capaz de borrar toda sombra de irracionalidad o sinsentido. Pues «la metafísica<sup>15</sup> fue, durante el dilatado periodo de su vigencia, la presencia de la razón en un mundo en parte irracional, el monopolio filosófico de la *producción de sentido* en un mundo horadado por lagunas múltiples de sinsentido»<sup>16</sup>. Lagunas o zonas de sombra que la razón pretendía erradicar.

Antes de continuar con nuestro análisis de las consecuencias del proceso de racionalización llevado a cabo por la Modernidad considero pertinente hacer un breve excursu a propósito de la noción de «concepción del mundo», central en estas páginas. Por «concepción del mundo» (*Weltanschauung*) podemos entender<sup>17</sup>: (1) una idea general de la estructura del cosmos compatible con los resultados de las ciencias, (2) una visión del mundo que puede incluir elementos de diversas clases tales como resultados científicos, creencias religiosas, intuiciones poéticas, racionalizaciones de hábitos sociales, ideales y aspiraciones, (3) una visión del mundo (*Weltbild*)<sup>18</sup> de acuerdo con alguna idea básica o alguna intuición directriz, la cual puede tener carácter personal, colectivo o histórico. Ahora bien, una concepción del mundo no es susceptible de ser contrastada con la experiencia al modo como lo sería una hipótesis científica, sino que más bien una concepción del mundo engloba un conjunto de intuiciones por medio de las cuales se obtiene un saber del mundo y de la vida en su totalidad, en su mayor parte no teórico. En esta totalidad van implícitas, por una parte la estructura del mundo en tanto que forma de la realidad –y no meramente acerca de su composición material–, y por otra parte el sentido del mundo, problema que comporta un saber de la finalidad del mundo –y con él de la historia–. Filosofía, imagen científica del mundo, religión, elementos culturales y prácticas sociales forman parte de la concepción del mundo sin que ésta sea un mero agregado de estos elementos sino un elemento distinto que ordena y articula por encima de todos ellos cada uno de sus distintos

---

<sup>15</sup> Tomemos aquí el término metafísica en representación del proyecto filosófico más allá de su división en distintas disciplinas.

<sup>16</sup> Pardo, J.L., *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Valencia, Pre-textos, 2006, pág. 119.

<sup>17</sup> Cfr. Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2002, Tomo III, pág. 2481.

<sup>18</sup> Tomo el término *Weltbild* o imagen del mundo en el sentido en que este es empleado por Wittgenstein, es decir, como un concepto menos cargado ontológicamente y más unido al sistema de prácticas y certezas en el que los seres humanos se ven insertos una vez que ingresan en el mundo. Imagen ésta que constituye el edificio de sus certezas en conformidad con el cual el sujeto juzga el mundo y los hechos que acontecen en él e introducen algo de sentido en la experiencia. Así en *Sobre la certeza* encontramos varios párrafos en los que Wittgenstein hace uso del concepto de *Weltbild* –y no de *Weltanschauung*– en este sentido, a saber: §§ 93-97, §102, §141, §225

componentes penetrando a todos de sentido. Es esta comprensión<sup>19</sup> de la realidad la que poco a poco cede su espacio a la explicación científico-técnica de lo real y el objeto del proceso de racionalización del mundo.

Los estudios respecto de la teoría de las concepciones del mundo se dirigen básicamente a identificar, por una parte, aquellos factores que contribuyen a formar una concepción del mundo y, por otra parte, a clasificar las concepciones del mundo en tipos básicos. El estudio de las concepciones del mundo se inicia con Dilthey<sup>20</sup> quien identificó la vinculación existente en las concepciones del mundo entre elementos intelectuales y emotivos y elaboró una serie de tipos permanentes en los que pretendía englobar las distintas concepciones del mundo a partir del rasgo dominante en cada uno de estos tipos. En la tradición filosófica otros nombres como Scheler, Spranger, Jung o Jaspers continúan esta línea de investigación desde sus propios planteamientos. En la formación intelectual de Jaspers fueron básicos el método que Husserl había denominado «psicología descriptiva» y el que Dilthey había denominado «psicología comprensiva» pero, tal y como nos relata Elisabeth Young-Bruehl<sup>21</sup>, a medida que Jaspers profundizaba en su formación filosófica la técnica de Max Weber se convertía cada vez más en su modo de hacer filosofía. Weber elabora tipos o modelos ideales designados para iluminar aquellas características propias de una forma determinada de comportamiento humano, de un fenómeno social o de una unidad social. Jaspers ya había empleado en su obra *Psychologie der Weltanschauungen*<sup>22</sup> esta técnica para distinguir tipos básicos de concepciones del mundo y las consecuencias de cada uno de estos tipos sobre el comportamiento humano pero elaborar tipologías estaba lejos de colmar sus propósitos. Según nos revela Young-Bruehl<sup>23</sup> a juicio de Jaspers esas tipologías no nos permiten comprender por qué las personas adoptan una determinada concepción, qué les hace pensar y actuar de ese modo particular. El interés para nuestra

---

<sup>19</sup> Se oponen aquí la *comprensión* (como forma de aprehensión holística y relacional, respetuosa con la peculiaridad específica de los fenómenos del espíritu, que tiene por objeto el sentido de lo real) a la *explicación* (propia de las ciencias de la naturaleza en tanto que análisis cuantitativo y científico-técnico de las causas de lo real). Podemos pues ordenar la distinción entre comprensión y explicación a partir de la diferencia entre el sentido y la causa. Cfr. Wright, Georg H., *Explanation and Understanding*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1971, con versión en castellano *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza, 1980.

<sup>20</sup> Dilthey, W., *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, VIII. Band, Gesammelte Schriften, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991

<sup>21</sup> Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt. For the love of the world*, New Haven, Yale University Press, 1982. Cito por la traducción en castellano en Valencia, Edicions Alfons El Magnànim, 1993.

<sup>22</sup> Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, Springer-Verlag, 1971, con versión en castellano *Psicología de las concepciones del mundo*, Madrid, Gredos, 1967.

<sup>23</sup> «Jaspers no estaba satisfecho con meras tipologías de concepciones del mundo, porque éstas no pueden iluminar lo que hace que la gente adopte una concepción particular, lo que hace pensar, actuar, escoger. Jaspers buscaba los interrogantes que el individuo debe contestar en su realidad, no en ninguna forma contemplativa» Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt*, Valencia, Edicions Alfons El Magnànim, 1993, págs.99-100



argumentación de la revelación de Young-Bruehl acerca de esta insatisfacción de Jaspers reside en el hecho de que Jaspers concluya que las preguntas por el sentido de las experiencias y vivencias de los individuos no pueden encontrar respuesta en la apelación a formas contemplativas sino que dichas preguntas deben contestarse en y desde la realidad del individuo.

### **1.1 Sobre el origen moderno de la experiencia de «estar fuera de lugar»: desencantamiento del mundo y erosión del sentido**

A diferencia de la «gran Filosofía» la aproximación existencial de Jaspers a la cuestión de las concepciones del mundo se opone al análisis racional que deriva el significado de los hechos del mundo de una realidad trascendente o de una explicación científico-técnica de las causas de su producción. Por contrario la apuesta de Jaspers lo es por el intento del pensamiento de buscar en la experiencia de los seres humanos un modo de comprender la multiplicidad y el sinsentido sin erradicarlos, en suma, el intento de una comprensión de la vida no redentora de la realidad sino respetuosa con la experiencia. Esta comprensión respetuosa de la experiencia es coherente con la concepción de Jaspers de la Filosofía, según la cual «filosofar es real en la medida que impregna la vida de un individuo en un momento determinado»<sup>24</sup>, es decir, cuando la Filosofía se convierte en el modo en el que un ser humano intenta comprender el devenir de la experiencia y extraer un conocimiento universalizable de ella, y a su vez esta comprensión crítica del mundo da forma a sus acciones. La comprensión de los hechos del mundo que arroja el pensamiento, el sentido que un ser humano es capaz de reconocer en ellos y en sí mismo, hace del mundo un lugar con sentido y de su acción el medio para manifestar, para hacer brotar y mantener dicho sentido. En cambio, desde la perspectiva científicista de la Modernidad el mundo queda perfilado como un mero mecanismo causal susceptible de ser dominado mediante el conocimiento de las leyes de su funcionamiento, como vemos en estas palabras de Yolanda Ruano:

(La razón) cuanto más vacía el mundo de todo carácter espiritual, sagrado, divino, tanto más objetiva como un mero mecanismo capaz de llegar a ser explicado proyectando sobre él la legalidad de la razón, esto es, de ser sin resquicios dominado intelectualmente, susceptible de ser explicado por una razón que mide, calcula, previene, produce y reproduce<sup>25</sup>.

El proceso moderno de racionalización recibe en Weber el nombre de *desencantamiento* y consiste en identificar lo real con lo calculable, con «aquello que está sujeto a las

---

<sup>24</sup> Young-Bruehl, E., *Ibid.*, pág. 100

<sup>25</sup> Ruano de la Fuente, Y., *La libertad como destino*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pág. 114

operaciones certeras de una razón autodivinizada»<sup>26</sup> capaz de crear el mejor de los mundos posibles<sup>27</sup>. Una razón capaz de eliminar la contingencia, la imprevisibilidad, lo en este sentido azaroso y que se postula omnipotente al poder poner todo lo real bajo su control<sup>28</sup>. Se trata de un dominio técnico-formal de la realidad que termina por hacer del mundo una máquina. Así «Weber desarrolla una teoría de la sociedad occidental como un proceso constante de racionalización en todas las esferas de la vida», y donde «la racionalización de las esferas política y económica conlleva también la racionalización de los aspectos culturales de la vida y las relaciones entre los seres humanos»<sup>29</sup>.

Ahora bien, como ya se ha señalado, a la espalda de ese proceso de desencantamiento del mundo acontece simultáneamente el problema del sentido<sup>30</sup>. Una vez despejado el camino y disipadas las explicaciones «mágicas» de lo real, los seres humanos intentan introducir su propio criterio en la comprensión y atribución de sentido al mundo, y a ellos mismos. La urgencia de esta operación de re-significación del mundo y del sí mismo está ligada al éxito del proceso de su desencantamiento:

El intelectual [...] busca conferir un «sentido» permanente a su conducta en la vida, por consiguiente, «unidad» consigo mismo, con los hombres, con el cosmos. Él es quien desarrolla la concepción del mundo como problema de «sentido». Cuanto más hace el intelectualismo retroceder la creencia en la magia, desencantando así los procesos del mundo, que pierden su sentido mágico y ya sólo «son» y

---

<sup>26</sup> Ruano de la Fuente, Y., *Opus cit.*, pág. 35

<sup>27</sup> «El proceso mismo de desarrollo de la razón occidental culmina en la conciencia de sí misma como dividida, limitada y vaciada de sus ‘desmedidas’ pretensiones y potencias: del interés de desentrañar de una vez y para siempre el sentido de todo lo dado, de procurar ‘recetas’ infalibles para la acción y poder, en consecuencia, traer a escena el mejor de los mundos posibles» Ruano de la Fuente, Y., *Opus cit.*, pág. 116

<sup>28</sup> Para Arendt éste es uno de los componentes totalitarios de nuestra tradición occidental, a saber, la pretensión de la razón de eliminar lo imprevisible, truncando la naturaleza abierta de la acción y enmascarando bajo esta operación la supresión de la espontaneidad humana. Junto ese movimiento el hecho de devaluar la realidad de lo no cuantificable y por lo tanto del orden de lo cualitativo que se bate en retirada frente al triunfo del cálculo. Es ese deseo de violentar la realidad por *mor* de la construcción de una explicación totalizadora de la realidad el impulso que hace de la tierra un lugar muy lejano del mejor de los mundos posibles.

<sup>29</sup> González García, J. M<sup>a</sup>., *La diosa fortuna: metamorfosis de una metáfora política*, Madrid, Ed. Antonio Machado, 2006, pág. 330

<sup>30</sup> Más tarde me dedicaré con más calma a este concepto pero ahora merece la pena apuntar que para Weber el término «sentido» (*Sinn*), en tanto concebido como «como intención subjetiva de la acción», alude al significado que los sujetos dan a sus acciones. Weber plantea la pérdida del sentido como un diagnóstico crítico de su tiempo, ahora bien, entiendo que pueda ser difícil comprender de qué forma las sociedades modernas producen una pérdida del sentido, porque lo que las caracteriza es la extensión de las posibilidades subjetivas de la acción. De modo provisional diremos que lo que hace insatisfactoria esa atribución subjetiva de sentido a la acción es su inestabilidad y provisionalidad, de acuerdo con las tesis de Richard Sennett al respecto expuestas en su obra *La corrosión del carácter*. [Sobre el concepto de sentido de Weber cfr. Weber, M., *Soziologische Grundbegriffe*, Tübingen, 1960, § 1 Begriff der Soziologie und des “Sinns” sozialen Handelns, pp. 19 – 21, y en castellano Weber, M., *Conceptos sociológicos*, Madrid, Alianza, 2010, Glosario, p. 179]

«acontecen» pero nada «significan», tanto más urgente se hace la exigencia de que el mundo y la conducta de vida como un todo sean ordenados con significación y plenitud de sentido.<sup>31</sup>

Todos somos hoy en este sentido intelectuales, pues desencantamos procesos y otorgamos sentido a nuestra propia vida. Así pues, la exigencia de que el mundo y la conducta de la vida estén ordenados con significación y plenitud de sentido crece ante la contemplación de la vasta tierra baldía que deja tras de sí el proceso de desencantamiento. La Modernidad al culminar la objetivación y desencantamiento del mundo –ámbito que debe ser dominado racionalmente y del que desaparece toda interpretación mágica y todo enigma– impone al sujeto que en él habita la pregunta por el sentido. De esta pregunta brota la exigencia existencial de intentar *recomponer el mundo como un lugar con sentido*. Del estudio de los motivos, causas, posibilidades y consecuencias de este intento versará en lo que sigue la investigación que aquí comienza. Una investigación inscrita en el ámbito de una filosofía crítica y comprensiva que transitará de la pregunta existencial por el sentido de nuestras vidas a la reflexión sobre la forma política y el aspecto del mundo en nuestros días.

#### **a) Crítica de la civilización: el camino moderno de la racionalización de la experiencia y la comprensión del mundo**

La problemática de la racionalidad es esencial a todo pensamiento que se conciba a sí mismo como crítica de la realidad. Se trata de un problema particularmente relevante para Max Weber y, por ende, para nosotros al elegir el análisis crítico de la Modernidad elaborado por este autor como punto de partida de nuestra investigación. Las fuentes teóricas de esta investigación son: por una parte la teoría crítica de la sociedad iniciada por Weber, y por otra la reflexión teórico-política de raíz republicana elaborada por Arendt. Así, de acuerdo con Thaa:

Me parece destacable que apenas juegue un papel el paralelismo entre el pensamiento de Hannah Arendt y el pensamiento de la Escuela de Fráncfort influido por la teoría del proceso de racionalización de Max Weber. Ese contexto es importante porque no sólo los efectos intelectuales tan inmensos de la escuela de Fráncfort durante los años sesenta y setenta estaban enlazados íntimamente con la crítica a la razón instrumental, es decir, con la crítica a la racionalidad tecnológica, sino también porque los movimientos políticamente relevantes de finales de los años setenta y de los ochenta se caracterizaban por su escepticismo respecto al progreso y su crítica de la modernidad. Siempre que la discusión se refiere, de forma explícita, a la crítica arendtiana de la modernidad se habla de un aspecto extremadamente

---

<sup>31</sup> Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1985, pp. 307-308

inquietante de su pensamiento, procedente de la influencia de Heidegger, cuya relevancia dentro de toda su obra se relativiza, en la mayoría de los casos, con una interpretación de teoría del discurso<sup>32</sup>.

Thaa se refiere en este punto específicamente a la interpretación de Arendt hecha por Seyla Benhabib donde se hace una detallada exposición de la importancia del estar-en-el-mundo de Heidegger para comprender su teoría pluralista de lo político –aspecto que estudiaremos también en esta investigación– pero que ignora la relación entre esta fundamentación del concepto de política de Arendt y la crítica existencialista al concepto moderno de racionalidad y de subjetividad. Además Benhabib sitúa la crítica de Arendt sobre la política, sin hacer referencia al contexto filosófico de los años 60 y 70, en la línea que va de Kant a las teorías del discurso a partir de «un supuesto universalismo antropológico presente en Arendt»<sup>33</sup>. Coincido con Thaa en subrayar el olvido de la crítica arendtiana más divulgada en señalar las similitudes entre la crítica de Arendt a la Modernidad y la elaborada por la primera generación de la Escuela de Fráncfort. Coincido con Thaa en afirmar que «la crítica de la Modernidad de Arendt no es algo marginal -en su pensamiento– sino su núcleo»<sup>34</sup>. Mientras que la crítica conservadora de la civilización elaborada a comienzos del siglo XX<sup>35</sup> tenía un carácter antipolítico y desarrollaba la oposición entre una cultura “verdadera” guiada por valores espirituales tradicionales y una civilización occidental superficial y utilitarista, donde la democracia no era sino una nivelación artificial de los fuertes y los débiles, Arendt, en cambio, despliega su concepto de lo político como contrapeso a toda amenaza de la libertad. En la misma línea de Arendt Weber considera la libertad como «la salida para escapar de la amenaza de pérdida de la libertad y del sentido que brota de la racionalización y de la burocratización»<sup>36</sup>. Si bien soy consciente de que la crítica de la civilización elaborada por ambos autores se basa en concepciones teóricas distintas, en cambio creo posible concebir éste como el punto de en el cual confluyen estas dos vías de crítica de nuestra realidad política antes de alejarse<sup>37</sup> de nuevo y proponer caminos distintos ante un diagnóstico compartido.

---

<sup>32</sup>Thaa, W., „Kulturkritik und Demokratie bei Max Weber und Hannah Arendt“, en *Zeitschrift für politik* 52, N 1/2005, pp. 25-56. Cito según el texto: “Democracia y crítica de la civilización en Max Weber y Hannah Arendt” en *Revista Española de ciencia política*, Núm. 19, octubre 2008, pp. 9-40, pág. 10

<sup>33</sup> Thaa, W., *Ibid.*

<sup>34</sup> Thaa, W., *Ibid.*

<sup>35</sup> Cfr. Bluhm, H., “Dostojewski und Tolstoi-Rezeption auf dem semantischen Sonderweg. Kultur und Zivilization in deutschen Rezeptionsmustern Anfang des 20. Jahrhunderts”, *Politische Vierteljahresschrift* 40, pp. 305 – 327, (1999).

<sup>36</sup> Thaa, Opus cit., pág. 11

<sup>37</sup> Weber y Arendt defienden teorías de la democracia casi antagónicas entre sí de forma que mientras Weber defiende un sistema de democracia de líderes plebiscitarios, Arendt plantea debido a su concepción del poder como acción concertada un modelo de democracia participativa basada en consejos. Pero como ya he

La crítica al proceso de racionalización de lo real se incardina en el centro de la noción weberiana de sociología, definida como «ciencia de lo real» (*Wircklichkeitwissenschaft*)<sup>38</sup> y como «ciencia comprensiva»<sup>39</sup>. Así el propósito de Weber es el de:

Comprender la vida que nos rodea<sup>40</sup>, en la que estamos insertos, en su singularidad, es decir, queremos comprender por un lado la organización y el significado cultural de sus fenómenos concretos en su forma actual; y por otro, los motivos por los que históricamente ha-llegado-a-ser-así-y-no-de-otra-manera<sup>41</sup>.

De manera que tal, y como señala Yolanda Ruano, lo que está aquí en juego es «un ejercicio de auto-comprensión de la realidad cultural en lo que esta tiene de significativa para nosotros en cuanto “herederos” de la Modernidad»<sup>42</sup>. Un ejercicio éste que tiene como trasfondo el planteamiento weberiano de una concepción antropológica según la cual el hombre es definido desde la necesidad de sentido<sup>43</sup>. Más allá del papel central que esta concepción antropológica represente para Weber a la hora de fundamentar un ideal de personalidad moral que aúne los conceptos de racionalidad y libertad<sup>44</sup>, para nuestros

---

apuntado ello no invalida sus coincidencias en la crítica de la modernidad y del proceso de racionalización que ella significa, y sobre todo, no invalida la posibilidad de desarrollar a partir de aquí una nueva propuesta crítico-existencial de la acción y el sentido.

<sup>38</sup> «Die Sozialwissenschaft, die wir treiben wollen, ist eine Wircklichkeitwissenschaft» (La ciencia social que nosotros queremos practicar es una *ciencia de la realidad*) en su ensayo *La objetividad cognoscitiva en la ciencia social y en la política social*, Madrid, Alianza, 2009, pág. 107 integrado en la obra Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr, 1951, pág. 170.

<sup>39</sup> «Llamamos sociología la ciencia que quiere comprender la acción social mediante una interpretación de la misma, explicando por esa vía la causa de su realización y sus efectos» en Weber, M., *Conceptos sociológicos*, Madrid, Alianza, 2010, pág. 69 en original: «Soziologie (im hier verstandenen Sinn dieses sehr vieldeutig gebrauchten Wortes) soll heißen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will» en Weber, M., *Soziologische Grundbegriffe*, Tübingen, 1960, pág. 19

<sup>40</sup> Algo que nos recuerda el mandato arendtiano con el que se da comienzo a *Los orígenes del totalitarismo* cuando se nos exhorta a comprender los hechos de nuestro tiempo «(Comprehension) means examining and bearing consciously the burden which our century has placed on us» OT., pág xxvi, y que con algunos matices encontramos reformulado en *La condición humana* bajo la propuesta de pensar sobre lo que estamos haciendo «What I propose, therefore, it is nothing more than to think what we are doing» HC., pág 5

<sup>41</sup> «Wir wollen die uns umgebende Wirklichkeit des Lebens, in welches wir hineingestellt sind, in ihrer Eigenart verstehen –den Zusammenhang und die Kulturbedeutung ihrer einzelnen Erscheinung in ihrer heutigen Gestaltung einerseits, die Gründe ihres geschichtlichen So-und-nichts-anders-Gewordenseins andererseits», Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr, 1951, 170-171. Referencia de la traducción castellana en Weber, M., *La objetividad cognoscitiva en la ciencia social y en la política social*, Madrid, Alianza, 2009, pág. 107

<sup>42</sup> Ruano de la Fuente, Y., *Racionalidad y conciencia trágica*, Madrid, Trotta, 1996, pág. 21

<sup>43</sup> «El hombre es definido desde la necesidad de sentido y desde su capacidad para crearlo en cuanto ser de cultura. La instancia a un tiempo carente y dadora de sentido no puede ser otra, evidentemente, que la razón individual» Ruano de la Fuente, Y., *Opus cit.*, pág. 21.

<sup>44</sup> De donde se infiere para Weber la preservación de la racionalidad conforme a valores frente a la lógica de la racionalidad de medios y fines.

intereses esta preeminencia del sentido es especialmente relevante para poder comprender la dimensión existencial de la pregunta por el sentido así como el protagonismo de la comprensión en esta búsqueda. Pues como señala Yolanda Ruano, para Weber «el individuo adquiere su dignidad como persona sólo en el ejercicio de la capacidad racional de otorgar sentido a la acción, de la autorregulación racional de la propia vida»<sup>45</sup> y el ser humano es concebido como dador de segmentos de sentido. Aunque más adelante nos detendremos específicamente en el concepto de sentido y en las implicaciones teórico-metodológicas que dicho concepto tiene en esta investigación, y por ello más allá de los matices<sup>46</sup> pertinentes al respecto, el sentido, la acción, y el proceso de donación de sentido que realiza el sujeto en la acción de vivir ocupan no sólo un lugar central en esta investigación sino que constituyen el punto de inicio de la misma.

Si asumimos que el interés último de toda investigación weberiana no es otro que *comprender el significado de la Modernidad occidental desde el punto de vista de su racionalismo específico*<sup>47</sup> veremos cómo el concepto de sentido ocupa un lugar esencial en esa reflexión sobre la Modernidad. Y ello en tanto que la Modernidad presenta un desarrollo ambivalente de modo que «al tiempo que conforma un mundo desencantado, arrastra las consecuencias de la erosión del sentido, del conflicto sin fin entre los valores plurales que quieren ser cada uno de ellos fundamento único de la cultura y, en suma, de la amenazante pérdida, anulación o renuncia acrítica de la capacidad del individuo para dirigir su propia vida»<sup>48</sup>.

La Modernidad queda dibujada como un proceso de implantación creciente en todas las esferas de la realidad de un modelo de racionalización formal que eclipsa la posibilidad de desarrollo de una racionalización valorativa. De esta forma «el proceso de modernización queda consolidado al producirse la institucionalización de la acción racional conforme a fines en el orden social. Y ello tiene lugar con la expansión de la economía capitalista como sistema: cuando se configura como “ese poder que determina el destino de nuestra vida moderna”, como esa fuerza que marca a todo aquel que nace en su seno la orientación de su acción, usurpando así al individuo lo que, de suyo, le pertenece: la autodirección de su vida según valores conscientemente elegidos»<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> Ruano de la Fuente, Y., *Opus cit.*, pág.22

<sup>46</sup> Como veremos la noción de sentido que manejan Weber y Arendt (en tanto que las dos referencias teóricas principales en este punto) no es exactamente equivalente en ambos autores pero sí creo poder señalar un espacio conceptual compartido entre estas dos interpretaciones a partir del protagonismo que en ambos tiene los conceptos de acción y comprensión.

<sup>47</sup> Ruano de la Fuente, Y., *Opus cit.*, pág. 31

<sup>48</sup> Ruano de la Fuente, Y., *Opus cit.*, pág. 22

<sup>49</sup> Ruano de la Fuente, Y., *Opus cit.*, pág. 23

Este desarrollo del proceso de racionalización o desencantamiento del mundo deja como consecuencias la erosión del sentido y, unido a ella, la gran dificultad, que roza la imposibilidad, de los seres humanos para poder atribuirle sentido a las acciones que introducen en el mundo. Este es el punto crucial en el cual se entrelazan las nociones de *acción*, *sentido* y *mundo*, que son el centro de los tres capítulos de esta primera parte teórico-metodológica de nuestra investigación. En lo que sigue profundizaremos en cada uno de estos conceptos para mirar y pensar a través de ellos las consecuencias de la crisis de las concepciones del mundo en nuestros días y, en concreto, las consecuencias sobre la forma política de nuestro mundo.

Una vez recorrida la calle sin salida del intento de explicar total y racionalmente la realidad sólo nos queda asumir que el mundo como un Todo carece de sentido y que tan sólo podemos conferir fragmentos de sentido a pequeñas partes de ese mundo. Hemos de entender de esta forma el intento de reposición del mundo como un *lugar* con sentido. Esa reposición de un cierto sentido en la realidad trata de abrir un hueco, un lugar desde el cual poder mirar el mundo, y a uno mismo, y reconocer algún sentido en todo ello.

Ahora bien, más allá de la constatación de la vigencia de lo irracional y de la falta de sentido, vivimos una situación paradójica, pues al tiempo que el sentido está en fuga, vivimos en un mundo sobresaturado de sentidos, que nos rodean y pugnan por ser atractivos para así ser elegidos como nuestro *propio* modo de estar en el mundo. La coexistencia de la irracionalidad con una sobresaturación protésica de sentidos en el mundo explica la actualidad de la pregunta por el sentido y, al mismo tiempo, contextualiza la existencia dual de los sujetos en nuestros días. De este modo y ante esa ausencia de sentido, algunas personas son capaces de asumir estos sentidos disponibles para procurarse un contexto valorativo desde el cual legitimar y orientar su acción y la auto-comprensión de sí mismos. Se trata de personas que a pesar de poder encontrar algunas dificultades o inconvenientes en sus vidas encuentran amparo en el mundo. Pero al amparo del mundo, es decir, aun cuando podemos reconstruir precariamente un orden en los acontecimientos y cuando lo que nos rodea no nos resulta del todo indescifrable, el problema del sentido no se manifiesta con la premura que adquiere cuando no se tienen las condiciones de posibilidad que permitan la construcción o atribución de sentido. En tal caso la exigencia de sentido no se produce ante hechos aislados, inconsistentes respecto a un todo ordenado, sino cuando es el todo en sí mismo, es decir, el curso general de los acontecimientos el que se hace inverosímil y, con él, el propio individuo.

El centro del que brota la experiencia vital de encontrarse «fuera de lugar» es, pues, la pregunta por el sentido<sup>50</sup>. Una pregunta que, como hemos visto de la mano de la crítica de Weber a la Modernidad con ayuda de la interpretación de Yolanda Ruano de la Fuente, surge de la experiencia de lo irracional provocada por esa erosión del sentido. La dificultad del individuo para atribuir sentido a la acción en nuestros días nos pone ante la doble tarea de repensar el aspecto del mundo, y de intentar emprender caminos para restituir alguna posibilidad en él para la acción y el sentido. En línea con la crítica weberiana podemos reconocer dos principios<sup>51</sup> que articulan un intento de respuesta a esta exigencia de sentido –de la acción, de la propia vida y del mundo– y de restauración de un obrar valioso, a saber: (1) la lucha por encontrar el *daimon* que mueve los hilos de la propia vida, y (2) la voluntad de dirigir el ligero carro del destino<sup>52</sup>.

Encontrar el poder que gobierna la propia vida significa construir una narración de la propia vida bajo un espíritu que de sentido a las acciones, que las haga significativas al poder identificar en ellas una misma filiación, una dirección que las reúna. Se trata de construir de esta forma un modo de estar en el mundo, un modo de hacer –algo que no es sino una reflexión sobre el carácter–. A ello se une el intento de superar la necesidad con la que parecen sucederse los acontecimientos y esquivar los hechos para poder conducirse a voluntad hacia una meta –algo que no es sino un intento vano de construir un destino–. Sentido y libertad, carácter y destino se entrelazan de este modo con el propósito de recomponer *un espacio habitable en un mundo desencantado*.

Mientras «los sistemas filosóficos de la razón objetiva<sup>53</sup>» –según afirma Horkheimer– «alentaban la convicción de que era posible descubrir una estructura omniabarcadora o fundamental del ser y derivar de ella una concepción del destino humano»<sup>54</sup> la razón firmó su liquidación<sup>55</sup> como fuente de sentido en su avance en la racionalización del mundo de la vida.

---

<sup>50</sup> Será en el capítulo segundo de esta investigación cuando se aborde con detenimiento el análisis del concepto de sentido y el alcance de esta pregunta. Así los conceptos de *acción*, *sentido* y *mundo* impregnan a la experiencia de «estar fuera de lugar» de tres dimensiones básicas, a saber: 1) la dimensión práctica y relacional de la acción, 2) la dimensión simbólica y existencial del sentido, y 3) la dimensión política del mundo.

<sup>51</sup> Ruano de la Fuente, Y., *La libertad como destino*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pp. 230 y ss.

<sup>52</sup> Así podemos leer en González García, J.Mª., “Dedicatoria a la memoria de Yolanda Ruano”, en *Árbol: ciencia, pensamiento y cultura*, CLXXXV 739, septiembre-octubre (2009), pág. 894, lo que para González es la mayor enseñanza que podemos extraer de los libros de Yolanda Ruano de la Fuente sobre Max Weber.

<sup>53</sup> Con ayuda de Yolanda Ruano, entendemos por razón objetiva: «una razón que es capaz de proporcionar sentido unívoco a la vida y a la acción en cuanto se presenta como fundamento último de todo discurso práctico y como tribunal mediador, por tanto, entre las posibles razones subjetivas en conflicto» en Ruano de la Fuente, Y., *Racionalidad y conciencia trágica*, Ed. cit., pág. 44.

<sup>54</sup> Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pág. 52

<sup>55</sup> Horkheimer, M., *Opus cit.*, pág. 56



El levantamiento del sujeto como única instancia constituyente de la verdad conecta con la visión de un mundo «desencantado» sin dioses, espíritus, demonios, potencias ocultas explicativas del mismo: un mundo, pues, representado como queriendo y creyendo poder ser explicado mundanamente, esto es, por el mero recurso a sus supuestas legalidades inmanentes que el propio sujeto juzga verdaderas. La idea de una subjetividad autoconstituyente de la verdad y objetivadora de la realidad como susceptible de plena «intelectualización-desencantamiento» es una idea definitivamente vinculada a la modernidad<sup>56</sup>.

Encontramos aquí la paradoja moderna de la racionalización que pretendiendo conseguir un fundamento racional para la verdad objetiva, hasta entonces en manos de la religión, lo que realmente llevó a cabo con su proceso de desencantamiento del mundo fue la disolución de la noción misma de objetividad<sup>57</sup> y con ello de sus posibilidades de éxito en convertir el mundo en espacio homogéneo y ordenado sin sombra de irracionalidad. Podemos ver así, en el diagnóstico hecho por Horkheimer, como «la Filosofía» que «cifró todo su orgullo en ser el instrumento de la deducción, explicación y revelación del contenido de la razón en cuanto reflejo de la verdadera naturaleza de las cosas y de la recta conducción de la vida» muestra como el avance en el camino de la cada vez mayor formalización de la razón supuso el debilitamiento de su aspecto objetivo y su propia caída en la oscuridad<sup>58</sup> al minar el propio fundamento que deseaba colmar de rigor y universalidad:

Una vez despojada de su autonomía, la razón se ha convertido en un mero instrumento. En el aspecto formalista de la razón subjetiva se subraya su falta de relación con un contenido; en su aspecto instrumental (...) se subraya su capitulación ante contenidos heterónomos<sup>59</sup>.

Podemos encontrar en la transformación moderna de la acción en profesión, a partir de la idea del deber profesional, uno de los mejores ejemplos de la racionalización operada en todas las esferas de la vida humana. Ejemplo que además de mostrarnos el desarrollo conceptual de esa formalización, señala con mayor claridad aún la vinculación de la racionalización con la crisis del sentido y las consecuencias personales de todo ello. En el camino de la formalización de la razón uno de los medios para el desvelamiento de la

---

<sup>56</sup> Ruano de la Fuente, Y., *La libertad como destino*, Ed. cit, pág. 114

<sup>57</sup> Al no caer en la cuenta de que la neutralización de la religión en cuanto fuente de verdad y sentido suponía la neutralización de un concepto de objetividad hecho a imagen y semejanza del carácter absoluto de la revelación religiosa. Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Ed. cit., pág. 56

<sup>58</sup> «El avance de la Ilustración disuelve la idea de razón objetiva, el dogmatismo y la superstición; pero a menudo son precisamente la reacción y el oscurantismo los que más ventajas sacan de esta solución», Horkheimer, M., *Opus cit.*, pág. 61

<sup>59</sup> Horkheimer, M., *Opus cit.*, pág. 58

identidad ideados por la Modernidad es la transformación de la acción<sup>60</sup>. Así, según podemos leer en las palabras de Goethe, que Yolanda Ruano<sup>61</sup> considera un claro ejemplo de la ética protestante, encontramos las consecuencias del proceso de racionalización occidental en su aplicación al ámbito de la conducta, de la vida y de la propia individualidad:

¿Cómo puede uno conocerse a sí mismo? Nunca mediante la contemplación, sino más bien a través de la acción. Intenta cumplir con tu deber e inmediatamente sabrás lo que hay en ti. Pero ¿Cuál es tu deber? Las exigencias de cada día.<sup>62</sup>

La acción es aquí método de autoconocimiento y de salvación al producirse una reificación de la acción como servicio instrumental de Dios y de su voluntad. El deber transforma a la acción bajo el ideal de profesión. En la obra de Max Weber vemos como los fundamentos práctico-morales de la conducción metódica de la vida en torno a la categoría de «profesión» encuentran su origen en la reforma luterana. Weber le asigna a ésta la novedad de conferir al trabajo cotidiano una dimensión ético-religiosa. Se trata de una sacralización de la actividad mundana racionalizada en forma de «profesión». Esto supone la disolución de la división jerárquica entre el mundo laico y su actividad y la actividad monacal. Una vez eliminada esta jerarquía valorativa la profesión se concibe como algo bajo lo cual uno debe someterse y que debe anteponer a las propias inclinaciones. El deber profesional funciona como un cuerpo normativo que no debe ser traspasado ni transgredido, pues «la Reforma fija como el único modo de vida grato a la divinidad es el cumplimiento de los deberes intramundanos que a cada cual impone la posición que ocupa en el mundo y que por lo mismo se convierte para él en “profesión”»<sup>63</sup>.

Vemos así, de la mano de Yolanda Ruano y según el análisis weberiano de la reforma protestante, que es bajo esta creencia el medio a través del cual la profesión se sitúa en el centro de la moralidad de la existencia individual. Esta idea del «trabajo como vocación» cristalizó bajo el término «*Beruf*», el cual lleva en su propia raíz la concepción de una llamada, una tarea impuesta por Dios, un servicio desinteresado ante la llamada al ideal más

---

<sup>60</sup> De un modo diverso al análisis weberiano de la acción como profesión pero incidiendo también en la transformación operada por la Modernidad, como proceso de racionalización del mundo, de la acción podemos encontrar el análisis existencial arendtiano de las distintas formas de actividades humanas.

<sup>61</sup> Ruano de la Fuente, Y., “Operatividad, verdad y coherencia. Razón pragmática para un mundo desencantado” en Salas, J. y Martín, F. (eds), *Aproximaciones a la obra de William James: la formulación del pragmatismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 61-96, pág. 62

<sup>62</sup> Goethe, J. W., Wilhelm Meisters Wanderjahren en *Goethes Werke*, Ab. II, Bd. 42, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1907, pág. 167

<sup>63</sup> Ruano de la Fuente, Y., *La libertad como destino*, Ed. cit., pág. 49

alto al que el sujeto se siente llamado, para constituirse en fuente de auto-justificación moral<sup>64</sup>. Esto hace fácilmente comprensible la concepción de la propia vida como una «obra», en una fusión de términos que acaba por sacralizar la actividad mundana de modo que una vida santa debe ahora realizarse en el cumplimiento abnegado de los deberes que emanan del ejercicio de la actividad profesional. De este modo —a juicio de Thaa— «la ética puritana de la profesión fue capaz de dar un sentido elevado al ascetismo del trabajo moderno»<sup>65</sup>.

De esa racionalización de la acción como vocación y mediante el desarrollo actual del capitalismo se ha producido un segundo desplazamiento que ha desconectado la entrega desmedida al trabajo de la finalidad última de éste. La culminación de la irracionalización del trabajo como fin en sí mismo sucede como resultado de la inversión de la relación entre fines y medios. Mientras en un primer momento el trabajo en la propia vocación profesional «*Beruf*» es un medio para alcanzar la salvación, termina por convertirse en un fin en sí mismo independiente de otro objetivo, impuesto a los seres humanos en tanto que medida de su dignidad<sup>66</sup>. Mediante esa desconexión entre medios-fines y como resultado de la autonomización del trabajo, éste ha perdido aquella estructura que le hacía soportar y revelar un carácter moral, estable y coherente capaz de informar una personalidad y de conferir sentido al tiempo y a las acciones. Lo que se desarrolla como un mecanismo para descubrir y asignar sentido a lo real a través de la construcción de un carácter estable capaz de vencer al destino eliminando lo que en la vida hay de azaroso a través de la racionalización de la acción ha desembocado en una situación en la cual los seres humanos se encuentran igualmente perdidos e incapaces de encontrarles un sentido a sus vidas. El destino ha vuelto a ganarle la partida al carácter. La profesión y el deber profesional que de ella se derivan han dejado de poder conformar un carácter o personalidad moral que pueda legitimar nuestras acciones y dar sentido a lo real.

Fracasa de este modo el intento racionalista que persigue incansable eliminar lo azaroso, lo irracional y que intenta, parafraseando a Weber, atrapar en un puño de hierro el leve fluir de un arroyuelo. Con Thaa podemos afirmar que Weber al hablar de la pérdida del sentido como un diagnóstico crítico sobre su tiempo alude directamente al fracaso de la

---

<sup>64</sup> Ruano de la Fuente, Y., Opus cit., pág. 50

<sup>65</sup> Thaa, W., “Democracia y crítica de la civilización en Max Weber y Hannah Arendt” en Revista Española de ciencia política, Núm. 19, octubre 2008, pp. 9-40, pág. 13

<sup>66</sup> «La pérdida de sentido es consecuencia de la transformación de la economía en algo autónomo frente a las interpretaciones religiosas y sus respectivas orientaciones prácticas para el hombre. Representa el final del proceso universal de desencantamiento del mundo y su transformación en un mecanismo causal que ya no puede percibirse como sistematizado por dios, es decir, como un cosmos con algún sentido ético. Lo que queda es una imposición que se ha convertido en algo externo». Thaa, W., Opus cit., pág. 14

«gran Filosofía» en su intento racionalista de redimir la experiencia mediante su total racionalización. Esa pretensión de eliminar la irracionalidad se cobra en su despliegue la erosión del sentido. En sus *Ensayos sobre la sociología de la religión* aparece en varias ocasiones la tesis de la pérdida del sentido, la cual, según resume con gran claridad Thaa:

Es resultado de la tensión entre la interpretación religiosa del mundo, por un lado, y la realidad empírica del mismo, por otro; se trata, en concreto, del resultado paradójico de todos los esfuerzos religiosos por atribuir al mundo y a la vida un significado homogéneo y por organizar la vida práctica de acuerdo con él.<sup>67</sup>

Esa pretensión religiosa de hacer conciliar los designios de la divinidad con la experiencia y hacer de ese modo del mal un bien y del sufrimiento y el dolor algo o bien merecido o bien una ocasión para manifestar la propia bondad, se constituye en el motor de la razón en la Modernidad. Esto significa en este caso eliminar toda sombra de oscuridad sobre el mundo y explicar con claridad todo cuanto acontece, y por ello, predecir con arreglo a esa explicación racional de lo real aquello que está por venir. Este optimismo racionalista se cifra en el hecho de que:

Los sistemas filosóficos racionalistas fueron percibidos como esfuerzos por sacar a la luz las exigencias de la realidad y explorar verdades de fuerzas vinculantes para todos. Sus creadores creían que el *lumen naturale*, el conocimiento natural o la luz de la razón bastaba también para penetrar de un modo lo suficientemente profundo la creación como para tener con ello una llave para armonizar la vida humana con la naturaleza, tanto en el mundo externo como en el ser del hombre mismo.<sup>68</sup>

Del mismo modo en que las religiones exigen que el transcurso del mundo sea un proceso con sentido la razón pretende la creación de un «sentido desencantado» del mundo una vez alcanzada la explicación total de la experiencia. En lugar de eso la pretensión de eliminar la irracionalidad hasta hacer de la experiencia algo previsible según leyes certeras implica la destrucción de la trascendencia y con ello de una –sino la principal– fuente de sentido en la tradición.

El protestantismo ascético viene a impulsar ese proceso de desencantamiento, de eliminación de cualquier variable explicativa trascendente al mundo mismo, mediante la conformación de toda práctica vital desde imperativos ético-rationales: mediante lo que denomina una completa cristalización de la existencia.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> Thaa, W., Opus cit., pág. 12

<sup>68</sup> Horkheimer, M., *Opus cit.*, pág. 54

<sup>69</sup> Ruano de la Fuente, Y., *La libertad como destino*, Ed. cit., pág. 114

Pero más allá de la inhabilitación de un supuesto orden trascendente como fuente del sentido la experiencia desencantada en lugar de prestarse a formar una explicación racional y cuantificable de lo real se disuelve poco a poco en multiplicidad de sentidos, acechados en conjunto por el nuevo carácter perecedero de los juicios sobre el mundo y los hechos del mundo. La desconexión del saber sobre el mundo de los contextos de producción de tales explicaciones de la experiencia significa la desconexión de las explicaciones del mundo de los conceptos y certezas a partir de los cuales éstas se producen. Este camino de formalización de la razón conlleva la desconexión entre los principios y los juicios en el ámbito del conocimiento<sup>70</sup>. Esto provoca una autonomización tanto de las distintas esferas del saber –pero sobre todo de la experiencia– como de la técnica –y de la acción, en general– que ya no necesita un fin último como guía de su desarrollo. Esta autonomización de los procesos de la experiencia en la contemporaneidad respecto de fines últimos, es decir generadores de sentido, encuentra su mejor ejemplo en el capitalismo, especialmente en su desarrollo en la nueva era global. El capitalismo una vez organizado sobre una base propia ya no necesita el apoyo religioso de un fin extramundano y puede prescindir del talante ilustrado. Despojado de toda trascendentalidad mágica el capitalismo se despliega exitoso como acción racional, según una racionalidad libre de cualquier conexión con fines determinados que avanza en el dominio sin límites del mundo y la experiencia. Ahora bien, es preciso señalar que el objeto de la crítica de Weber no es la acción caracterizada por una racionalidad instrumental<sup>71</sup> sino el proceso de emancipación de la acción económica que le permite liberarse de la subordinación a fines últimos legitimados de forma religiosa. En este sentido se expresa Thaa, de modo que «lo que inquieta a Weber es el éxito de una racionalidad formal dentro de los aparatos de la producción y de la burocracia. Esa racionalidad formal contiene un proceso de estructuración lógica ilimitada, una sistematización de todas las estructuras y acciones posibles, es decir, una transformación de todo en algo domeñable y calculable sin una vinculación a un fin determinado (...) Las

---

<sup>70</sup> «En un mundo desencantado la noción misma de conocimiento objetivo también cambia: se asienta la idea de que el único tratamiento razonado del mundo puede ser el científico en sentido moderno, que no nombra, obviamente, todo saber teórico (...) sino su reducción al saber analítico y técnico (...) El concepto ahora adquiere su legitimidad como eficaz instrumento de cálculo de fenómenos» en Ruano de la Fuente, Y., *Opus cit.*, pág. 127

<sup>71</sup> Como nos recuerda Thaa en Weber, la categoría de racionalidad instrumental no contiene nada negativo. El sentido y el fin de la acción son idénticos. No ocurre así en Arendt quien con su concepto de *alienación* señala la sustitución de la acción por la producción en la actual sociedad consumo y para quien el problema de la modernidad reside en la incapacidad de distinguir el significado de una cosa de su utilidad, en una tesis que recuerde a la sostenida por Horkheimer y según la cual: «el significado es desbancado por la función o el efecto en el mundo de las cosas y de los acontecimientos», Horkheimer, M., *Opus cit.*, pág. 59.

organizaciones encarnan la máxima racionalidad formal se liberan de todos los fines últimos, encarnan la máxima racionalidad de medios-fines sin ningún fin concreto».<sup>72</sup> Mediante esa dinámica independiente «el capitalismo moderno puede forzar un comportamiento económico racional pero pierde cada vez más su capacidad de atribuirle un significado elevado»<sup>73</sup>. El capitalismo y la racionalidad en auge de la experiencia inciden directamente sobre las vidas de los seres humanos hasta el punto de crear la sensación de falta de sentido del mundo que nos rodea. En ello se cifra ese fracaso redentor del proyecto ilustrado, tal y como aparece expuesto en el texto de Yolanda Ruano de la Fuente:

(En el individualismo metodológico de Weber puede reconocerse) la firme “apuesta” weberiana por el individuo, en cuanto ser dotado de la capacidad de elegir libre y responsablemente los valores que dan sentido a su acción y a su vida; si bien se trata de una apuesta “desesperada”, dado que es llevada a cabo dentro de un mundo en el que se ha materializado ya el fracaso del proyecto ilustrado. El análisis del proceso de racionalización revela que cuanto más impulsa la razón el “desencantamiento” del mundo, al ejercer su función ilustradora, tanto más formalizada y “neutralizada” deviene, esto es, tanto más se desvanece la ilusión de la razón carismática de fundamentar objetivamente el sentido de la acción.<sup>74</sup>

## **b) Azar, carácter y destino: consecuencias practico-existenciales de la quiebra de las concepciones del mundo**

En el marco del proceso de racionalización de lo real la reflexión sobre el deber y el carácter se nos aparece como resultado de la imperiosa necesidad que tienen los seres humanos de encontrar algún sentido al mundo y a su propia vida. Una vez analizado el proceso de racionalización de todas las esferas de la experiencia entendido como desencantamiento del mundo<sup>75</sup>, pasamos a considerar aquí en mayor profundidad las consecuencias que tiene la pérdida del sentido para los seres humanos. Como señala Thaa al respecto, «sin la posibilidad de tener una única concepción del mundo y sin poder derivar de ella un modo de vida –moral–, al individuo abandonado a sí mismo sólo le queda a juicio de Weber el heroísmo individual y el decisionismo ético de elegir en libertad entre alguno de los valores en litigio y construir su vida en torno a él teniendo este valor como

---

<sup>72</sup> Thaa, W., Opus cit., pág. 15

<sup>73</sup> Thaa, W., Opus cit., pág. 14.

<sup>74</sup> Ruano de la Fuente, Y., *Racionalidad y conciencia trágica*, Ed. cit., 1996, pág. 47

<sup>75</sup> Es decir, la eliminación de toda variable explicativa trascendente al mundo mismo y su sustitución por medio del protestantismo ascético por el mandato de conformar la propia vida desde principios ético-racionales, de forma que la explicación del mundo tuvo consecuencias más allá del ámbito teórico y conllevó el intento de racionalización de todos los espacios de la vida y la praxis.

criterio rector».<sup>76</sup> Toda vez que el mundo ha perdido todo carácter sagrado o divino, es decir, una vez desencantado aparece objetivado ante los ojos de la razón como un mecanismo que la ciencia puede esclarecer sin dejar ningún lugar para la oscuridad puesto que es «susceptible de ser explicado por una razón que mide, calcula, previene, produce y reproduce»<sup>77</sup>. Así, «cuando el mundo es desacralizado y representado por la razón como un simple medio potencial para nuestros propósitos, la razón (que se representa ese mundo) es ya mera herramienta eficaz de cálculo de esos medios».<sup>78</sup>

La pérdida de sentido y el desencantamiento del mundo en Weber no refieren exclusivamente a la pérdida de una trascendentalidad religiosa, sino más bien a la pérdida de la unidad del mundo en tanto que “disolución de la posibilidad de organizar el modo de vida de acuerdo a una jerarquía de fines y valores”. Este desbordamiento del ámbito teórico y religioso del proceso de racionalización de lo real y sus consecuencias en el orden práctico nos permiten articular el triple movimiento de ese proceso de desencantamiento y alcanzar mediante el análisis el diagnóstico del mundo en nuestros días como punto de llegada de dicho movimiento. Las tres partes de ese proceso son (1) en primer lugar «el desencantamiento de todo lo dado», (2) seguido por «la escisión de la razón» como consecuencia de la autonomización de los distintos ámbitos del saber que han de racionalizar las distintas esferas de la vida, y (3) en tercer lugar «un nuevo re-encantamiento de la existencia, expresado en lo que Weber llama una forma de “politeísmo” similar al ya superado por el *pathos* del monoteísmo»<sup>79</sup>. Cuando por medio del desencantamiento la razón resulta ser el único medio y la única instancia a través de la cual explicar todo acontecimiento y para orientar nuestras acciones mediante criterios universales lo que acontece es la fragmentación<sup>80</sup> de la razón que se postulaba omnipotente. Junto a la fragmentación aparecen diversas visiones del mundo, diversos criterios y también varios modos de interpretar lo dado<sup>81</sup>. El proceso de racionalización significa un proceso continuo de concretización de las peculiaridades de cada una de las esferas particulares existentes en este mundo y no consiste sólo en un proceso de autonomización de las distintas esferas de valores sino en la posición antagónica que adoptan unas respecto de otras «hasta desarrollar

---

<sup>76</sup> Thaa, W., *Opus cit.*, pág. 15

<sup>77</sup> Ruano de la Fuente, Y., *La libertad como destino*, Ed. cit., pág. 114

<sup>78</sup> Ruano de la Fuente, Y., *La libertad como destino*, Ed. cit., pág. 115

<sup>79</sup> Ruano de la Fuente, Y., *Opus cit.*, pág. 115-116

<sup>80</sup> Cfr. Ruano de la Fuente, Y., “El precio del desalojo: la razón escindida”, *La libertad como destino*, Ed. Cit., pp. 113-139

<sup>81</sup> «No puede evitarse, según esto, la reentrada de nuevos “dioses Plurales” justamente cuando habitamos un mundo completamente desencantado, siempre que por ellos se entienda la variedad de criterios de valor (...) que pugnan por interpretar lo existente y por dirigir nuestras vidas». Ruano de la Fuente, Y., *Opus cit.*, pág. 116

una lucha moral insuperable»<sup>82</sup>. Así, como resultado de esa pérdida de la unidad del mundo<sup>83</sup>, en tanto que pérdida de la unidad de la concepción del mundo, acontece un proceso de disgregación y autonomización de esa unitaria concepción del mundo en esferas en pugna, algo que conlleva, para Weber, el desarrollo de una personalidad alternativa del individuo. En el seno de una sociedad «mecanizada y fragmentada por las esferas de valores, esa personalidad exige, de forma autónoma, el significado de su existencia y de sus acciones»<sup>84</sup>. —Weber diferencia ese acto voluntarista separándolo de la cultura subjetivista de la modernidad mediante una exigencia de disciplina, mejor dicho, de la entrega a la cosa una vez que ha sido elegida, y el deber de honestidad intelectual, es decir, de *reflexión*<sup>85</sup>.

Otra consecuencia del proceso de racionalización, y resultado del proceso de autonomización de las organizaciones sociales y de su modo de funcionar, es la pérdida de la libertad. La economía capitalista y la burocracia estatal lideran ese proceso de autonomización entre los sujetos y los motivos de sus acciones. De este modo Weber identifica el proceso de burocratización y el desarrollo de la economía capitalista con la doble fuente de la que emana la tendencia moderna a destruir las libertades individuales. Como resultado Weber prevé una limitación de la esfera de la personalidad y de las libertades del individuo. El carácter se construye, pues, mediante estos elementos y sobre el trasfondo de una ética de la responsabilidad. Esa responsabilidad nace de la conciencia de las consecuencias prácticas y de la racionalidad de los medios en relación con el fin elegido por el individuo. En el paradigma de la libertad weberiana el individuo debe asumir como requisitos el ascetismo y el autocontrol desde el supuesto según el cual las acciones son más libres cuanto más en relación están con valores y sentidos últimos elegidos personalmente.

---

<sup>82</sup> Thaa, W., *Opus cit.*, pág. 15

<sup>83</sup> «La realidad ha dejado de ser un todo unitario con un sentido único, presentándose fraccionada en diversas esferas autónomas (científica, religiosa, ética, estética, política, económica, etc.), en las que la interpretación de cuanto acontece y la orientación de la acción es realizada de acuerdo con las diversas reglas internas, independientes, propias a cada esfera e irreducibles. La razón renuncia a hacer compositibles esas diferentes reglas inmanentes a cada una de las esferas de interpretación y de acción, acudiendo a una única y última legalidad que las aglutine a todas y trascienda su esencial parcialidad interpretativa y normativa. Una razón “desencantada” vislumbra, en suma, que cuanto mayor dominio intelectual y práctico-técnico consigue, tanto más va escindiéndose». Ruano de la Fuente, Y., *La libertad como destino*, Ed. cit., pp. 116- 117

<sup>84</sup> Thaa, W., *Opus cit.*, pág. 16

<sup>85</sup> Thaa, W., *Ibid.* Pongo énfasis en el concepto de reflexión por la importancia capital que tiene dicha noción en esta investigación a consecuencia de la influencia arendtiana que pesa sobre ella. La reflexión es condición indispensable para el juicio y para la comprensión del mundo que este expresa.



La vocación, el deber profesional y el gobierno de sí quedan entretejidos en pos de la consecución de un carácter y un destino elegidos<sup>86</sup> por uno mismo.

A partir de aquí podemos elevar la reflexión iniciada a propósito del concepto de profesión al plano más general de las consecuencias de esa erosión del sentido en la experiencia concreta de los seres humanos y sobre los modos en los que intentan hacer frente y superar la presencia de lo irracional, de lo incontrolable en nuestras vidas. En el proceso de racionalización moderna de la acción esta necesidad de sentido se traduce, en el ámbito del carácter y de la propia experiencia, en la urgencia de encontrar para sí una tarea y, con ella, un lugar en el mundo. Esta búsqueda de esa tarea es al tiempo la búsqueda de aquello que haga a cada ser humano distinguible de todo lo demás, la búsqueda de su propio principio de individuación. La acción pasada por el tamiz protestante de la noción de profesión, como ya hemos visto, se concibe como lo que «debo hacer» y es lo que termina por constituirnos a nosotros mismos. La revelación de esa tarea es pues el descubrimiento de un carácter. El deber de mantener este carácter, de cumplir con esa tarea, se convierte en el principio práctico con el que intentamos blindarnos ante lo imprevisible: el destino.

«La vida es una mezcla de azar, destino y carácter»<sup>87</sup>. A juzgar por la sentencia de Dilthey, la vida, y nosotros con ella, se compone de una compleja mezcla. Tal y como señala Walter Benjamin<sup>88</sup> tradicionalmente se ha considerado que el destino y el carácter se hallaban atados entre sí por un lazo causal, un lazo de hierro, de suerte que el carácter se convertía en la causa del destino. Esta misma concepción, y por esos mismos motivos, vinculaba el carácter al ámbito de la ética y el destino al de la religión. Ambas disciplinas confluyen en la noción de *culpa*, de modo que el destino aparece pues como una vida que ha sido en principio condenada y que ha devenido en consecuencia culpable. El destino, a través de lo azaroso, habría terminado por «echar a perder» un carácter que ha terminado siendo condenado. Casi como reacción antagónica a esto aparece el deseo de eludir el destino y, como los dioses afortunados, tener tan sólo carácter. El carácter, estable y dado de una vez se propone como principio rector de la acción, criterio para la acción que asegura su pervivencia a través de los hechos y que permite a quien lo cumple vivir bajo un

---

<sup>86</sup> Encontramos así en la reflexión elaborada por Thaa la conexión entre la vocación, el deber, el carácter y la libertad en Weber como resultado de la erosión del sentido producida por el implacable proceso de racionalización de la experiencia.

<sup>87</sup> Dilthey, *Gesammelte Schriften* VII, 74 (Das Erleben) [Fragmento citado en original: Sie (die Selbstbiographie) ist eine Deutung des Lebens in seiner geheimnisvollen Verbindung von Zufall, Schicksal und Charakter].

<sup>88</sup> Benjamin, W., «Schicksal und Charakter», *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1961, pp. 47-55

orden de sentido, que explica sus acciones y hace de los imprevistos de la vida meras cuestiones «técnicas». Sólo bajo esta concepción tiene sentido la proposición «ser fiel a uno mismo». Así pues, y con las palabras de Nietzsche que nos recuerda Benjamin «si alguien tiene carácter, vive también una experiencia que siempre retorna»<sup>89</sup>. Frente a esa estabilidad de lo que retorna aparece lo irracional, lo incontrolable que nombra al azar bajo la figura de la fortuna, «la fortuna como sinónimo de lo azaroso e incontrolable por parte del hombre»<sup>90</sup>. Así pues, «la fortuna es evidentemente un nombre más con el que nuestra tradición se refiere a lo irracional, a eso que cierta vocación racionalista ha creído poder dominar sin, a mi juicio, conseguirlo jamás. Porque la historia del racionalismo occidental, dirigida permanentemente a suturar una fractura unida en la que supuestamente se colocó el azar, la indeterminación, la contingencia, el no-ser, nos enfrenta una y otra vez a todos estos nombres que no significan sino aquello que no puede ser sujetable a su discurso unificador y reconciliador».<sup>91</sup>

El azar, convertido en *fortuna* es ese elemento que marca la diferencia entre el hacer y el suceder. La indeterminación, el azar, la fortuna ocupan ese espacio entre lo que pertenece al dominio del agente y lo que se nos impone sin nuestra intervención y permiso. Se sitúa de este modo entre la acción de un agente, capaz de deliberar y de elegir, de elaborar un plan, de jerarquizar sus metas, y el mero acontecer ajeno al sujeto, dependiente de fuerzas allende su control. Dos polos enfrentados, la acción voluntaria y la acción completamente imprevisible que demarcan los ámbitos, no tan distantes, de la acción y el hecho.

La distinción entre el hecho y el suceso cobra, de este modo, gran importancia y merece ser considerada con más detalle. Como veíamos al inicio de éstas páginas<sup>92</sup> Weber señala como en el proceso de «desencantamiento del mundo» los procesos del mundo pierden su sentido mágico y ya sólo *son* y *acontecen* pero nada *significan*. Ser y acontecer como sinónimos que se oponen al significar de forma tal que la mera existencia no implica que aquello que acontece esté revestido de sentido. Como Arendt señala a propósito del sentido y el acontecer «sólo los *sucesos* “organizan” el acontecer»<sup>93</sup>. En una entrada de su diario filosófico podemos ver cómo diferencia Arendt entre sucesos, acontecimientos y hechos según la relación que estos tres términos mantienen con la noción de sentido, a saber:

---

<sup>89</sup> Nietzsche, F., Consideraciones intempestivas, Apud. Benjamin, W., *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1961, pág. 49

<sup>90</sup> Ruano de la Fuente, Y., “Razón y fortuna”, *Isegoría*, 37, 2007, pág. 275

<sup>91</sup> Ruano de la Fuente, Y., *Opus cit.*, pág. 276

<sup>92</sup> *Supra*, pág. 22

<sup>93</sup> Arendt, H., *Diario filosófico* (en adelante DF), Cuaderno V, 1951, Entrada 10, pág. 106

Suceso-acontecer-hecho: todo suceso acontece en un marco de actividad, e interrumpe su transcurso rutinario, cotidiano, «necesario», es decir, previsible. Sin esos sucesos el transcurso del acontecer («nunca me sucede nada») es completamente insoportable en su aburrimiento y absurdo. Los sucesos, cuando han pasado, se convierten en hechos. Como tales se asimilan al transcurso del acontecer y pierden su carácter de suceso. En cuanto hechos, los sucesos articulan el mero transcurso de la actividad cotidiana, que sin éstos no podría narrarse, ni recordarse y carecería de sentido. Los sucesos en definitiva están garantizados por el nacimiento y la muerte, por el hecho de que se añaden nuevos hombres y se van aquellos que contribuyen al nexo de lo que acontece.<sup>94</sup>

El suceso como producto de la acción está, al igual que ella, constitutivamente inclinado hacia lo imprevisible, constitutivamente abierto. Los sucesos conservan la potencialidad de lo inesperado y se instituyen en la puerta de entrada de la libertad en el mundo. Arendt plantea aquí veladamente una de sus distinciones conceptuales más discutidas, a saber, aquella que distingue entre la actividad ordinaria y la acción. Arendt distinguirá dentro del ancho campo de la vida activa varios tipos de actividades diferenciadas –labor, trabajo y acción– y reservará el ámbito del sentido casi en exclusiva para lo que ella entiende que es la acción, aquella que *sucede* en un espacio público compartido con otros y acompañada de la palabra. Dicho muy brevemente, la acción en este sentido casi equivale a la política. De este modo distinguirá en un plano más general entre la acción en sentido estricto y la conducta, en tanto que forma psicológicamente cristalizada de inclinaciones, hábitos y conductas repetitivas *irreflexivas*<sup>95</sup>. El suceso encierra en su singularidad la clave<sup>96</sup> de su significación. En tanto que novedosos un suceso, un nuevo comienzo<sup>97</sup> capaz de iniciar un nuevo mundo, sobresale y destaca por encima de la actividad reglada, de los procesos cíclicos y constantes. Es por eso que a juicio de Arendt los sucesos son los hitos significativos con los que narrar una historia y a partir de los cuales reconstruir el sentido de la acción. El hecho es la conformación simbólica de un

---

<sup>94</sup> Arendt, H., *DF*, Cuaderno XIV, 1953, Entrada 8, pág. 316. Quiero hacer notar que el subrayado, así como las comillas presentes en la cita, son de Arendt.

<sup>95</sup> Precisamente será la reflexión lo que nos permita eludir una conducta automática y la ausencia del pensamiento, algo que Arendt identifica a propósito del *caso Eichmann* como fuente del mal, de una existencia inhumana.

<sup>96</sup> Esta clave reside en su carácter abierto, una vez más. Dado su enorme rango de posibilidades de significación, su enorme potencialidad, puede concretarse de muchas formas distintas y establecer vínculos con diversos hechos arrojando así una luz nueva sobre caras y aristas de la experiencia no vistas hasta entonces.

<sup>97</sup> El concepto expuesto aquí y que Arendt designa con el término de *suceso* equivale a lo que en otros textos nombra como *acontecimiento* sin que ello sea motivo de contradicción con la diferenciación hecha en la entrada del diario entre *el* suceso y *los* acontecimientos. Basta con precisar aquí que Arendt mantendrá a lo largo de su reflexión la oposición entre una acción nueva cargada de potencialidad para significar e introducir una cadena causal nueva de consecuencias desconocidas, es decir, la causalidad por libertad frente a las acciones que son fruto de la causalidad por necesidad.

suceso, el cierre conceptual de la apertura propia de la acción mediante su configuración como pieza de una historia. El suceso una vez transformado en hecho, esto es, una vez recortado su radio de alcance y acotadas sus posibilidades de introducir un nuevo sentido en el mundo pasa a integrarse en el curso de los acontecimientos, de la mano de las explicaciones homogeneizadoras que acaban con su singularidad y con su apertura. La pluralidad del mundo humano conlleva previamente la existencia de múltiples singularidades que dan forma al conjunto de procesos que conforman la experiencia. Así pues la distinción entre un suceso, un hecho y los acontecimientos es una distinción lógica que se da en orden temporal que separa la aparición de algo nuevo en el mundo de su integración en el curso de la experiencia. Ese carácter abierto de la acción y, con ello, su condición incierta es otro de los rostros de lo azaroso, de la fortuna. Así podemos decir con Weber que:

Toda acción singular importante, y hasta la vida como un todo sino ha de transcurrir como un fenómeno natural sino ser conducida conscientemente, implica una cadena de decisiones últimas en virtud de las cuales el alma, como en Platón, escoge su propio destino: el sentido de su hacer y de su ser<sup>98</sup>.

La idea de la fortuna toma toda su fuerza de la concepción de lo humano como una realidad fracturada, dual, entre la dimensión activa del hombre y aquello que escapa a su control. Los seres humanos no estamos instalados entonces en el ámbito de la causalidad por necesidad sino en un incómodo lugar intermedio que nos hace aspirar a guiarnos autónomamente y liberarnos de vivir merced a la fortuna pero sin poder abandonar el lugar de la indeterminación, la finitud y la pura contingencia, que también somos. El deseo de esa autonomía nos lleva, como a Ícaro, a confiar en nuestra capacidad para abandonar la provisionalidad y alzar el vuelo hacia el cielo de un futuro ordenado.

El destino representa inmejorablemente esta escisión y los intentos por desembarazarse de ella. Se configura por una parte como un futuro planeado que es posible conquistar, y por otra como el mal o sufrimiento padecido ciegamente en contra de nuestros méritos. Por un lado es expresión de nuestro buen hacer y se corresponde con nuestro carácter, mientras en otro sentido aparece como incoherente e incompatible con éste. En un caso se trata de un destino que confirma un carácter mientras en otro es un destino que al reservarnos semejante final pone a prueba nuestro carácter e incluso puede «echarlo a perder». Puesto que donde gobierna la necesidad no es posible la fortuna esta reflexión se introduce de lleno en el espacio de la contingencia. Aquí toma cuerpo el drama

---

<sup>98</sup> Weber, M., *Ensayos sobre la sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu, 1978, pág. 238

de la libertad en cuanto no puede sino desarrollarse en la precariedad, en la fragilidad y desde la toma de conciencia de la posible perversión de las consecuencias en las que el propio hacer puede incluso convertirse en suceder y el actor en producto de la historia que produce. La tragedia de la libertad representa, de este modo, un doble error o una doble renuncia:

- (a) El error de renunciar a conquistar la autonomía representa abandonarnos a ser móviles en manos de la fortuna y aparecer como puros productos de un suceder que se nos escapa.
- (b) El error de intentar eliminar todo lo terreno del hombre, la fortuna mediante la exclusividad de las leyes, bajo el propósito de regular el incontrolable reino de la contingencia en el que estamos instalados.

Nuestra tradición concede un doble rostro a la fortuna, positivo y negativo, según su mediación entre el hacer y el suceder se considere «favorable» o «desfavorable» a nuestros intereses. En un mundo ordenado al bien, la fortuna asegura la relación entre el hacer y el suceder hacia lo favorable. Se trata de una diosa protectora capaz de traer buenos augurios a nuestra empresa, capaz de eliminar los obstáculos del destino para conseguir nuestros propósitos. En un mundo que vive la crisis y la destrucción del orden tradicional se subraya su lado desfavorable y se transfigura en la reina de la tempestad que nos sacude sin orden ni piedad hasta abatir sobre nosotros un castigo ciego. En nuestros días, como muy bien señala Yolanda Ruano<sup>99</sup> a propósito de las consideraciones que hace al respecto José M. González, la fortuna secularizada en forma de riesgo<sup>100</sup> resurge hoy como ese factor desestabilizador e imprevisible que quiebra todo orden necesario y se instituye en el reverso necesario del racionalismo consumado: «la idea actual del riesgo es una versión secularizada y moderna de la vieja diosa Fortuna venerada por los antiguos»<sup>101</sup>. Esta doble dimensión de la fortuna engarza con la doble cara de la acción y el obrar humanos en su conjunto. De la mano de la acción siempre está abierta la puerta a través de la cual introducir un nuevo comienzo<sup>102</sup> en el mundo. Un comienzo<sup>103</sup> desconocido y ambivalente. Acción y fortuna

---

<sup>99</sup> Ruano de la Fuente, Y., «Razón y fortuna», *Isegoría*, n° 37, julio-diciembre, 2007, pág. 277

<sup>100</sup> González García, J. Mª., *La diosa fortuna: metamorfosis de una metáfora política*, Madrid, Antonio Machado, 2006 en especial ver el capítulo 6 “El regreso de la diosa fortuna en la sociedad del riesgo”, pp. 389-432

<sup>101</sup> González García, J. Mª., *Opus cit.*, pág. 391

<sup>102</sup> «Cada final en la Historia contiene necesariamente un nuevo comienzo: este comienzo es la promesa, el único *mensaje* que le es dado producir al final. El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente se identifica con la libertad del hombre». Arendt, H., *Orígenes del totalitarismo*, (en adelante) OT[cast.], pág. 580; OT, pág. 616.

<sup>103</sup> “*Initium ut esset homo creatus est*” [trad.-“para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre”] en Agustín, *De Civitate Dei*, Libro 12, Cap. 20

conectan de este modo a través de «lo por-venir» y aparecen como las dos caras del Jano bifronte del hombre moderno. Son ambas a la vez un reto y un peligro. La precariedad de ambas, su inestabilidad y su ambivalencia, que escenifica su dimensión abierta, las vinculan con la posibilidad del ejercicio de la libertad y la autonomía humana. El reto de una acción libre que con fortuna es capaz de sobreponerse a los acontecimientos. Una acción libre que supone costes y riesgos, que obliga a asumir responsabilidad y a reconocer un grado no despreciable de imprevisibilidad en sus consecuencias. Quizás ese intento de sobreponerse al orden de los acontecimientos no tenga otro final que un fracaso, pero eludirlo de partida sería aceptar sumisamente la transformación de la libertad en necesidad. Por ello, junto a la fortuna aparece la tragedia como clave hermenéutica para la comprensión de la acción humana.

Frente al intento moderno de dominar por completo la fortuna aparece una actitud trágica que conjuga razón y fortuna como pares contrapuestos y necesarios. De este modo la fuerza de la razón no puede olvidar la fragilidad de la condición humana sino más bien debe saberse parte de una realidad azarosa y contingente que debe abordar sin darle la espalda o reducirla a mera sombra fácil de disolver, fácil de dominar. En el marco de esa actitud reconciliadora el hombre virtuoso es aquel que es capaz sortear en su camino las amenazas y trampas que le tiende el mundo. Se trata de imponer un orden racional al mundo en el que no quepa ninguna forma de irracionalidad.

Esta tradición en su afán de reconciliación de los contrarios, en su intención de subsumir todo bajo un sentido preconcebido y de encontrarle un lugar a lo acontecido en el orden fijado para el mundo cae así en la glorificación del sacrificio y en la desaparición de los males, que son transformados en prueba para el bien, asignándoles una función o utilidad buena. Así podemos ver aquí un ejemplo de este empleo redentor del sufrimiento inmerecido: «es tan recto ese hombre virtuoso, y la virtud (razón) es tan poderosa que sencillamente dejan de ser reales esos peligros. Hay que *temerlos en nada*, no son más que espectros o fantasmas y en el fondo –nos dirá esta tradición– una *buena ocasión* para que el caballero demuestre su virtud»<sup>104</sup>. Los males aparecen como una oportunidad para revelarnos como virtuosos, para dignificarnos. Esto nos lleva a recordar la concepción weberiana que considera la historia de Occidente como un ininterrumpido intento de proporcionar explicaciones, cada vez más sistemáticas, universales y unitarias de todo aquello que resulta incomprensible y afecta a los intereses humanos, todo aquello que rompe o cuestiona ese supuesto orden racional de la realidad. Así tanto la fortuna como el

---

<sup>104</sup> Ruano de la Fuente, Y., “Razón y fortuna”, *Isegoría*, 37, 2007, pág. 280

mal comparten un mismo linaje y una misma definición: «todo aquello que no se somete a un orden o lo quiebra»<sup>105</sup>. Esa intelectualización de los males del mundo, enviados por la fortuna, nos lleva a entenderlos como una prueba en un doble sentido:

- Prueba en tanto que ocasión o ejercicio que superar con esfuerzo para mostrar nuestra virtud. El sufrimiento es, pues, el medio para alcanzar y revelar la virtud.
- Prueba en tanto que muestra de una culpa anterior cometida. El sufrimiento es aquí un castigo merecido.

En ambos casos se responde a esa demanda de justificación que siempre presenta el sufrimiento padecido desde la referencia al orden total conferido a la realidad. Si en un caso se dota al sufrimiento con una función y finalidad positivas, en el segundo directamente se convierte al sufrimiento padecido en prueba de maldad. Esta inversión que hace de la víctima culpable es un ejemplo de las perversiones, olvidos y fracasos de la razón<sup>106</sup> en su intento de racionalización del mundo. Mediante la figura de Job se rompe esa ecuación entre mérito y destino, o si se quiere también entre culpa moral y mal padecido. Mientras el orden, y con él el criterio de justicia, se sitúan en el discurso de la teodicea fuera del hombre y del mundo, con la figura de Job reclama otro criterio de justicia, mundano y humano, pues los criterios de justicia humanos no sirven para juzgar las acciones de Dios. De este modo observamos como se «refuerza así la idea de finitud y abisma la distancia entre el orden y el mundo hasta hacer que el planteamiento de la teodicea resulte irrelevante. El mundo se rige por sus propias leyes y es ajeno a la vida del espíritu; no hay pues un orden ético en él accesible a la razón humana»<sup>107</sup>. En ese sentido el libro de Job anticipa las ideas de la Modernidad al ampliar la distancia entre Dios y el mundo, abandonar las interpretaciones de la naturaleza bajo categorías éticas y defender la autonomía del propio juicio moral ante el ejercicio de la libertad. Así, frente a la interpretación reconciliadora de la realidad cabe otra comprensión, aquella que parte de Job para resaltar la conciencia de la finitud, de la indeterminación y de la posible fragilidad de la virtud. En este caso los males no son ninguna oportunidad, ninguna *buena ocasión* para demostrar nada ni para reforzar nuestra dignidad. Son tan reales que nos recuerdan nuestra

---

<sup>105</sup> Ruano de la Fuente, Y., «Sobre excesos, olvidos y perversiones de la razón» en Ruano de la Fuente, Y. y Muguerza, J. (Eds.), *Occidente, razón y mal*, Bilbao, Fundación BBVA, 2008, pp. 165-202, pág. 165

<sup>106</sup> Ruano de la Fuente, Y., *Ibíd.*

<sup>107</sup> Ruano de la Fuente, Y., *Opus cit.*, p. 182

pertenencia al mundo terrenal y nuestra vulnerabilidad y nos recuerdan como «el mundo arrincona permanentemente el deber ser y pervierte la intención de la acción»<sup>108</sup>.

Ante la toma de conciencia del fracaso que supone la estrategia reconciliadora de lo que en la realidad hay de irracional o incoherente aparece un saber trágico ante la vida y ante ese deseo de respuestas y de sentido de todo cuanto hay y cuanto nos sucede. En este sentido el papel que representa la tragedia en la sociología de Max Weber y en su análisis de la racionalización occidental<sup>109</sup> y del individuo moderno valorado así por Yolanda Ruano:

Las referencias weberianas a la tragedia no son gratuitas, sino un buen medio de expresar los rasgos constitutivos de la Modernidad y de la acción valiosa del hombre moderno. No busca Weber la resolución de los dilemas modernos, sino la toma de conciencia de los mismos; no busca un final a lo trágico, sino que —como el mejor de los dramaturgos griegos— muestra el sentido del saber trágico: que la liberación no está fuera de lo trágico sino *en lo trágico* mismo. Como el mejor de ellos, enseña que la trama de todo quehacer humano se asienta en la urdimbre trágica de elección y renuncia.<sup>110</sup>

Para Yolanda Ruano el sujeto de la razón weberiana es también el sujeto de la tragedia, de modo que, a su juicio, no es el espíritu del escepticismo sino el de la tragedia quien domina la obra de Weber. El diagnóstico weberiano de la Modernidad y de nuestro presente está teñido de un tinte trágico, pues en el desarrollo occidental las consecuencias no queridas se imponen sobre la voluntad de los individuos. El azar acaba triunfando sobre la razón en ese proceso de constante de lucha entre ambas que rige el destino de la cultura. Aun cuando, términos generales, podamos valorar este proceso como el fracaso de la razón, Yolanda muestra como Weber decreta la necesidad de seguir luchando como lo haría un héroe de la tragedia clásica, como una visión agonal y trágica de la vida moderna. La tragedia aparece como un valor fundamental a través del cual comprender la racionalidad práctica, el cual exige asumir un pluralismo valorativo, es decir, abandonar la perspectiva reconciliadora de la realidad y asumir la pluralidad de la acción y la realidad, para introducir a lo inesperado en la narración sobre lo real. La tragedia se constituye como un modo de dar sentido a la acción en el mundo en un contexto en el cual la acción ocupa

---

<sup>108</sup> Ruano de la Fuente, Y., “Razón y fortuna”, *Isegoría*, 37, 2007, p. 281

<sup>109</sup> «En esta situación (la exigencia de la libertad en el contexto del politeísmo valorativo) cada individuo ha de elegir por sí mismo qué valores admitirá y cuales rechazará. Creo que tiene razón Wolfgang Schluchter» —dice José María González— «cuando comenta que la vida es trágica tanto en el encantado mundo de los griegos como en el desencantado mundo moderno. Y, sobre todo, que no es el espíritu del escepticismo acerca de los valores el que domina en Max Weber, sino más bien el espíritu de la tragedia quien está presente en su análisis» en González García, J. M<sup>a</sup>, *Opus cit.*, pág. 332. Cfr. Schluchter W., *Religion und Lebensführung*, Suhrkamp, 1998, vol. I, pág. 310

<sup>110</sup> Ruano de la Fuente, Y., «Modernidad, politeísmo y tragedia». En Anderson, P., y Witz, E., (Eds) *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de «La ética protestante y el espíritu del capitalismo»*, Buenos Aires, Gorla, 2008, pp.307-308



un papel central. La acción comprendida desde su dimensión abierta, incierta e imprevisible, con sus discontinuidades e insuficiencias. Se trata de una acción que pretende componer una actividad verosímil capaz de aportar un orden a nuestra vida, a nosotros mismos y a todo lo demás. Esa comprensión ordenada resultado de esa actividad es lo que podemos nombrar como una buena vida, es decir, el hecho de encontrar un lugar en el mundo desde el que poder mirar lo que la vida nos trae. Esta es una acción que abarca una vida entera, sujeta a toda clase de contingencias, a aquello que se nos impone sin nuestro permiso, y que sólo deja discernir la felicidad alcanzado su final. En este marco conceptual un buen carácter puede revelarse insuficiente para el fin perseguido. Es una acción que requiere necesariamente bienes exteriores para que pueda producirse de forma estable y que por ello lejos de violentar la realidad en pos de un sentido debe asumir lo incoherente que encuentre en ella para derivar de todo ello una clave de interpretación. Más allá de la conciencia de que sólo hay lo que está sujeto a la intelectualización, lo atrapado en el cálculo, en las redes de conceptos que cazan certezas se impone el reconocimiento de la vulnerabilidad, la cual se sitúa en el centro de este planteamiento trágico de la acción. Una vulnerabilidad que muestra la fragilidad del bien, y lo momentáneo de esa sensación según la cual parece que todo encaja, que encajamos en el mundo que nos rodea y que por un instante pierde su mirada hostil.

Después de haber recordado la fragilidad de la acción, el riesgo-fortuna y la imprevisibilidad de lo «por-venir» en un mundo quebrado podemos identificar a modo de conclusión uno de los rasgos principales de nuestro tiempo que tiene su origen en el proceso moderno de desencantamiento del mundo, a saber: la ruptura del monopolio interpretativo de la realidad y el deber de la libertad en un contexto de ausencia de sentido:

Una de las características de la modernidad consiste precisamente en la ruptura del monopolio interpretativo de la realidad y consiguiente enfrentamiento del individuo, abandonado a sus solas fuerzas, con lo que Weber denomina metafóricamente el politeísmo absoluto o la lucha de los dioses, una pluralidad de valores en conflicto permanente entre los cuales tiene que decidirse personalmente y elegir, sabiendo que lo que está en juego es la propia vida<sup>111</sup>.

Esta situación conlleva la asunción de la transformación de la «la gran filosofía» en una modesta reflexión crítica, perspectivista y situada que no pierde de vista los sucesos del mundo y aún es capaz de enfrentarse al actual re-encantamiento del mundo. Un re-encantamiento ilusorio que en lugar de restituir una orden trascendente y total de sentido

---

<sup>111</sup> González García, J. M<sup>a</sup>., *La diosa fortuna: metamorfosis de una metáfora política*, Madrid, Antonio Machado, 2006, pág. 331

crea la ilusión de nuevos criterios generales capaces de orientar el mundo aunque no son más que meras parcelaciones interesadas del *espacio en común*.

Cuando la vida descansa en sí misma y se comprende por sí misma, cuando los dioses y demonios han sido desterrados (...), esto es, cuando la razón se autoerige en instancia única y última para explicar todo acontecimiento y para orientar toda acción según criterios unívocos y universales, pronto se deja sentir la fragmentación de la propia razón y el establecimiento de plurales visiones del mundo y formas de vida, diversos modos de interpretarlo desde variados criterios y perspectivas. No puede evitarse la reentrada de nuevos dioses plurales justamente cuando habitamos un mundo completamente desencantado, siempre que por ellos se entienda la variedad de criterios de valor (verdad ligada al dominio intelectual, rentabilidad económica, razón de Estado, rectitud normativa, autenticidad expresiva...) que pugnan por interpretar lo existente y por dirigir nuestras vidas<sup>112</sup>.

La pérdida del monopolio interpretativo de la realidad ejemplificada en el carácter problemático de las concepciones del mundo en la actualidad, impone una mirada mundana a la filosofía, en lugar de la actitud contemplativa. Una mirada crítica y plural que pretende comprender los procesos del mundo y a partir de ahí reconstruir algún tipo de sentido en la experiencia, toda vez que aceptamos el desencantamiento del mundo como nuestro contexto y marco de esta tarea:

‘Hoy’ el desencantamiento de la razón y del mundo es ya un hecho consumado<sup>113</sup>. Aquel tradicional requerimiento de la razón de un sentido unitario de todo lo dado, que ha conformado el saber mitológico, religioso y metafísico, se desvanece como un ‘buen sueño’ de un pasado sin retorno. El sueño de una razón unitaria, única y última capaz de entender el mundo como un todo ordenado y de orientar la conducta conforme a él. En efecto ‘hoy’, en una época posmetafísica, las esperanzas griegas en el concepto como medio de acceso al verdadero ser (...) no son compartidas.

---

<sup>112</sup> Ruano de la Fuente, Y., *La libertad como destino*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pág. 116

<sup>113</sup> Así, según indica Yolanda Ruano, se lo hace saber Weber a sus estudiantes en Munich en 1917. Cfr. Ruano de la Fuente, Y., *Opus cit.*, pág. 127

## 1.2. La acción como punto de partida: la apertura del mundo hacia el sentido

El arte es largo, la vida breve, la experiencia engañosa, el juicio dificultoso y la ocasión fugaz. Obrar es fácil, pensar difícil, obrar de conformidad con el pensamiento incómodo. Todo comienzo es agradable, pero el umbral el lugar de la parada.

Goethe, J. W., *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*

Ante la carencia de sentido y ante esa tierra baldía resultado del «desencanto» de una razón que choca una y otra vez con la persistencia de lo irracional en lo dado, sólo queda la constatación del tiempo. Constatar el hecho de que el tiempo sigue pasando, que la vida sigue adelante, y con ella la acción. El regreso al mundo real, de los quehaceres cotidianos y de las urgencias de la vida supone el intento de volver a habitar la casa, poner las cosas en o y seguir caminando. Sólo mediante la acción es posible seguir adelante. Qué sea entonces la acción, como se pregunta Margaret Canovan<sup>114</sup> a propósito del contenido que tiene este concepto en la obra de Arendt, así como en su concreción real y a propósito de su dimensión política, es lo que en términos generales, y no sólo dentro de los límites de la reflexión arendtiana, nos preguntamos en esta investigación. Se trata de reflexionar sobre esa dificultad señalada por Goethe en las palabras que preceden a las nuestras, respecto de obrar de conformidad con el pensamiento. Cómo unir pensamiento y acción, cómo hacer que la reflexión se traduzca en una acción que sucede en el mundo y abre la posibilidad de nuevos acontecimientos. Esta falta de acomodo entre pensamiento y acción demarca el ámbito de la política, es decir, de la acción que cuestiona y confiere sentido a lo meramente dado. Una reflexión que se enfrenta a la realidad muda para darle cierta forma. En este contexto se produce una inversión del orden tradicional del sentido: mientras que en otro tiempo el orden pre-existente del mundo concedía sentido a nuestras acciones, sobre todo en la medida en que éstas eran coherentes con él, ahora es la acción aquello que en la relación de unas acciones con otras y de quienes las llevan a cabo entre sí introduce la posibilidad de un cierto sentido en el mundo. En las páginas que siguen a continuación defino en qué modo la acción, y el sentido que el sujeto le confiere, se convierte en este mundo desencantado en la posibilidad de restituir algún sentido al sí mismo y a lo dado.

La acción, el sentido y el mundo se articulan como la tríada conceptual básica a partir de la cual guiarnos a tientas en el laberinto de nuestro mundo, y a partir de ellos se

---

<sup>114</sup> Canovan, M., *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*, Cambridge, Cambridge University Press, pág. 131

desplegará en esta primera parte la reflexión conceptual en torno a la experiencia de estar «fuera de lugar», generalizada en este tiempo desencantado. Como Weber señala el sentido posible reside en el sujeto de la acción y en el espacio de apertura en lo real que demarca la libertad de actuar de los seres humanos. En el mismo sentido Arendt construirá en torno a estos nodos la red de su teoría de la acción, que asumimos parcialmente en esta investigación como soporte teórico y metodológico. En Weber y Arendt podemos encontrar un diagnóstico común de ambos autores que nos sirve como resumen de las consecuencias de la problematización de la noción de concepción del mundo a partir del proceso de desencantamiento y racionalización de la experiencia, y también nos permite abrir desde aquí la reflexión en torno a la forma y el sentido de nuestro mundo. De este modo asumimos en esta investigación como su punto de partida la apuesta weberiana por el individuo y la posibilidad de este intentar orientar con arreglo a criterios y valores sus acciones con la intención de conferirle a ellas y al mundo en el que se insertan algún sentido, por imperfecto e incierto que sea. Así nos lo recuerda Ruano de la Fuente:

La apuesta weberiana por el individuo, en cuanto ser dotado de la capacidad de elegir libre y responsablemente los valores que dan sentido a su acción y a su vida; si bien se trata de una apuesta «desesperada», dado que es llevada a cabo dentro de un mundo en el que se ha materializado ya el fracaso del proyecto ilustrado. El análisis del proceso de racionalización revela que cuanto más impulsa la razón el desencantamiento del mundo, al ejercer su función ilustradora, tanto más formalizada y neutralizada deviene, esto es, tanto más se desvanece la ilusión de la razón carismática de fundamentar objetivamente el sentido de la acción<sup>115</sup>.

El sentido de la acción queda desde la libertad y la responsabilidad weberianos en manos del sujeto que preguntándose por el sentido de su realidad, la suya propia, la de sus acciones y la del mundo que le rodea, es capaz de elegir algún sentido, es decir, algún valor superior al ciego obrar sin finalidad, al cual encomendarse como fuente de legitimidad y motivación para su acción –y desde el cual forjar el propio carácter y con ello un destino– según hemos podido ver ya al analizar la interpretación weberiana del concepto racionalizado de profesión. Ahora bien, la confianza en esa capacidad prometeica que Weber atribuye al sujeto al suponerle un ser autoconsciente y racional que mediante la elección de un valor ordena el propio mundo choca con la visión de Arendt al respecto, y desde luego con el enfoque que adoptamos nosotros en este punto sobre la capacidad del sujeto de conferir –que no restituir– algún sentido al mundo. Esa voluntad de sentidos está siempre condenada al fracaso pues los valores y criterios que pretendemos materializar en

---

<sup>115</sup> Ruano de la Fuente, Y., *Racionalidad y conciencia trágica*, Ed. cit., pág. 47

la acción encuentran siempre esa distancia incómoda que separa el pensar y el actuar, la voluntad y la imprevisibilidad de la acción y sus consecuencias. Así pues para Arendt:

En el momento de la acción, de modo bastante molesto, resulta que, en primer lugar, lo «absoluto», aquello que está «por encima de» los sentidos –lo verdadero, lo bueno, lo bello– no es aprehensible, pues nadie sabe concretamente qué es. Sin duda, todo el mundo tiene un concepto de ello, pero cada cual se lo representa en concreto como algo completamente distinto. En tanto que la acción depende de la pluralidad de los hombres, la primera catástrofe de la filosofía occidental, que en sus pensadores postreros desea en último término hacerse con el control de la acción, es la exigencia de una unidad que por principio resulta imposible salvo bajo una tiranía. En segundo lugar, que para servir a los fines de la acción cualquier cosa puede hacer las veces de absoluto, por ejemplo, la raza, la sociedad sin clases, etc. Cualquier cosa es igualmente oportuna, «todo vale». La realidad parece oponer a la acción tan poca resistencia como lo haría la más extravagante teoría que pudiese ocurrírsele a algún charlatán. Cualquier cosa es posible. En tercer lugar, que al aplicar lo absoluto –por ejemplo, la justicia, o lo «ideal» en general (como ocurre en Nietzsche)– a un fin, se hacen posibles ante todo acciones injustas y bestiales, porque el «ideal», la justicia misma, ya no existe como criterio, sino que ha devenido un fin alcanzable y reproducible en el mundo. En otras palabras, la consumación de la filosofía extingue la filosofía, la realización de lo «absoluto» efectivamente elimina lo absoluto del mundo. Y así, finalmente la aparente realización *del* hombre simplemente elimina a *los* hombres<sup>116</sup>.

En las tres últimas líneas de esta cita encontramos el resumen tanto de la comprensión arendtiana del proceso de racionalización que hemos analizado de la mano de Weber y donde tras dejarnos varias advertencias Arendt presenta la centralidad y el protagonismo del concepto de pluralidad, que haremos nuestro como de la comprensión del concepto de acción como a lo largo de nuestra investigación. El control de la acción que implica la aniquilación de la pluralidad conlleva si no la tiranía, como indica Arendt en este texto, el dominio totalitario que produce seres humanos superfluos. La crisis del sentido producida por la culminación de la racionalización de la experiencia entrega el resultado de la aniquilación de lo absoluto, al menos en los términos hegelianos que habían dominado la filosofía en su último desarrollo. Una aniquilación de lo absoluto en razón de su inverosimilitud toda vez que lo irracional de la experiencia lejos de quedar reducido a la nada por la luz de la razón, retorna para hacer imposible la absoluta explicación racional del mundo. Si desde la nostalgia o la mala fe no somos capaces de asumir este final e intentamos reconstruir lo absoluto situando en el lugar del bien supremo algún valor de los muchos que pugnan por erigirse en fuente del sentido de nuestra vida caemos en la

---

<sup>116</sup> Arendt, *DF*, Cuaderno VI, Entrada 12, 1951, pp. 127-128. Tomo la traducción de la entrada del diario filosófico de la versión disponible en castellano del texto de Arendt *The promise of politics*, New York, Schocken Books, 2005, pág. 3, en Arendt, H., *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós, 2008, pág. 41[En adelante *PP*]

tentación tiránica. Ese ideal que suplanta como un espectro el espacio del antiguo absoluto supone imponer a la pluralidad existente la vida y la experiencia un modelo que pretende su homogeneidad y repetición mimética. De este modo el tercer aprendizaje es ver como esa aplicación replicante de la homogeneidad conlleva la supresión de los seres humanos a mayor gloria de la realización imposible en la tierra de una suerte de concepto trascendental de ser humano. La historia del siglo XX parece revivir a nuestros ojos al reconstruir este análisis. Por ello también podemos decir con Arendt que la comprensión de los hechos del mundo, la protección de la acción de la irreflexión y de la repetición automática abren un camino que encuentra en la acción la posibilidad de “concebir” un sentido de la experiencia que preserve la pluralidad de los seres humanos y su igualdad jurídica sin caer en la inclinación totalitaria.

Para Arendt las pérdidas acontecidas en la edad moderna como resultado del proceso de secularización, racionalización y de modernización socio-cultural se pueden reparar parcialmente mediante una reapropiación selectiva del pasado, mediante un pensamiento reminiscente en el cual el recuerdo de las acciones y sucesos pasados puede servir para iluminarnos y orientarnos en el presente<sup>117</sup>.

En la medida en que la comprensión de la acción pasada y futura permite iluminar el presente buscamos en la acción y en la comprensión las fuentes del sentido verosímil de la experiencia en nuestros días. Memoria, análisis, crítica y comprensión tienen como objeto la acción, y a través de la reconstrucción de las redes que generan las cadenas de acciones que introducimos en el mundo obtenemos una cartografía de nuestra experiencia. Veamos pues en qué consiste la acción desde este punto de vista, así como la posibilidad que la acción abre para el sentido en el mundo a partir de la experiencia de estar «fuera de lugar», tomada como símbolo de nuestros días.

La acción, tal y como aquí la entendemos, tiene una dimensión material eminentemente relacional y parte del concepto de acción esbozado por Arendt. El concepto de acción de Arendt es ambivalente, hasta el punto de ofrecernos matices sensiblemente diferentes según qué texto de Arendt tengamos entre manos, y más aún según qué interprete de Arendt elijamos como guía a la hora de adentrarnos en la obra arendtiana. Para no perdernos en este periplo y con la intención de aquilatar el concepto de acción que nos interesa como sustento de esta investigación voy a abordar con la mayor claridad posible la caracterización de esta noción sin elaborar una reconstrucción completa

---

<sup>117</sup> «A selective reappropriation of the past, by an anamnestic thinking in which the remembrance of past actions and events could serve to illuminate and orient us in the present» Passerín d'Entrevés, M., *The political philosophy of Hannah Arendt*, Londres, Routledge, 1994, pág. 64 [Trad. Prop.]

del pensamiento de Arendt, sino sólo prestando atención a aquellos aspectos verdaderamente útiles para nuestro propósito.

Podemos resumir el conjunto de conceptos que componen la teoría de la acción de Arendt en este cuadro:

3 tipos de actividades humanas	Vita Activa				
	Labor	Trabajo	Acción		
	Vida	Mundanía	Pluralidad		
			Libertad-Natalidad		
	Modos de la condición humana			Acción Concertada	Acción Agonal
				Poder Concertado	
				Ley como alianza	
				Espacio de colaboración	Espacio de aparición
				Política	

Podemos comenzar señalando que los puntos particularmente importantes pertinentes para la interpretación de la teoría arendtiana de la acción que emergen del estudio de sus trabajos no publicados. Seyla Benhabib toma del trabajo de Maurizio Passerin d'Entrèves la comprensión de la acción –y del espacio público– en Arendt como ambivalente –para él dual– para plantear a partir de ahí dos modos de comprender la política, en tanto que correlato de esta doble modulación de la acción. De este modo y en palabras de d'Entrèves:

Different assessments of Arendt's theory of action can be explained in terms of a fundamental tension in her theory between an *expressive* and a *communicative* model of action... *Communicative* action is oriented to reaching understanding and it is characterized by the norms of symmetry and reciprocity between subjects who are recognized as equal. *Expressive* action, on the other hand, allows for the self-actualization or the self-realization of the person, and its norms are the recognition and confirmation of the uniqueness of the self and its capacities by others<sup>118</sup>.

<sup>118</sup> Passerin d'Entrèves, M., *The political philosophy of Hannah Arendt*, Londres, Routledge, 1994, pág. 84

Insofar as Arendt's theory of action rests upon an unstable combination of both expressive and communicative models (or action types), it is clear that her account of politics will vary in accordance with the emphasis given to one or another. When the emphasis falls on the expressive model of action, politics is viewed as the performance of noble deeds by outstanding individuals; conversely, when her stress is on the communicative model of action, politics is seen as the collective process of deliberation and decision-making that rests on equality and solidarity<sup>119</sup>.

Para Benhabib estos dos modelos de acción implican dos modelos de política<sup>120</sup>, a saber: (1) un modelo agonal o heroico de la política caracterizado por consistir en la realización de grandes y memorables hazañas por parte de la élite de la república, es una acción individual propia de un héroe que actúa ante otros; (2) un modelo de política democrática o asociativa –dice Benhabib– en la que están involucrados ciudadanos ‘corrientes’ que pueden tener o no una gran pericia moral pero que en cualquier caso si tienen habilidades como juicio político e iniciativa a la hora de llevar a cabo un proceso de auto-organización.

Benhabib asume en su comprensión del concepto arendtiano de acción la ambivalencia señalada por d'Entrèves si bien plantea algunas reservas –que nosotros compartimos– respecto a la terminología empleada a fin de conceptualizar estas dos modos de comprender la acción. Benhabib propone concebir lo que d'Entrèves nombra como acción expresiva como acción agonal y como acción narrativa aquello que designa con el término de acción comunicativa. Con muy buen criterio Benhabib percibe como mientras que la acción comunicativa pretende alcanzar una correcta comprensión entre los participantes de una conversación a partir de las condiciones de validez emanadas de actos de habla<sup>121</sup> la acción que d'Entrèves llama comunicativa se define por ser una acción que para ser realizada exige el concurso de muchos que cooperan y conjuntamente actúan. Un modo de acción que contrariamente a la versión más idealizada y comunicativa que plantea d'Entrèves –y que diferencio de la condición o estructura narrativa propia de toda acción, como incluso señala Benhabib<sup>122</sup>– prefiero denominar acción concertada y subrayar así su carácter práctico y real y privilegiar la horizontalidad y la exigencia de mutua cooperación

---

<sup>119</sup> Passerin d'Entrèves, M., *Opus cit.*, pág. 85

<sup>120</sup> Benhabib, S., *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Oxford, Rowman and Littlefield, 2003, pág. 125

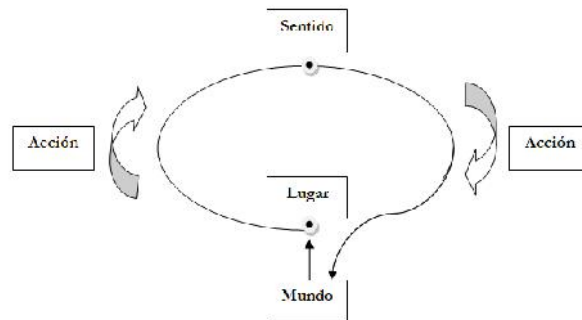
<sup>121</sup> «Whereas communicative action is oriented to reaching understanding among conversation partners on the basis of validity claims raised in speech acts, narrative action, in Arendt's theory, is action embedded in a web of relations and enacted stories. This web of relationships and enacted stories combines the constative as well as the expressive dimensions of speech acts (...) Instead of the terminology of expressive versus communicative, I shall refer to the pair as the agonal and the narrative models of action». En Benhabib, S., *Opus cit.*, pág. 125

<sup>122</sup> «All action, including agonal action, is narratively constituted» en Benhabib, S., *Opus cit.*, pág. 129



que este modelo de acción exige, marcando aún más la distancia con la concepción agonal de la acción individual del héroe tan pegada a la imagen que Arendt presenta en sus primeros escritos de la acción y la política en la antigua e idealizada polis griega.

Nuestro planteamiento es el siguiente:



El cuadro que podemos ver aquí recoge esquemáticamente la descripción de la relación entre la terna de conceptos mundo – acción – sentido. Tal y como hemos señalado, el procedimiento mediante el cual podemos introducir sentido en el mundo reside en la acción y en su carácter abierto y relacional. Las acciones en razón de su condición abierta inauguran un curso de acción de cuyas consecuencias nunca podemos estar seguros; además dichas acciones pueden relacionarse entre sí y asimismo con su agente y el mundo en el que tienen lugar. Se inicia de este modo un movimiento que comenzando por la acción despliega una serie de acontecimientos cuya comprensión nos arroja un dibujo del mundo en el tales hecho son posibles.

Nos encontramos en ese mundo carente de sentido, en la oscuridad, por decirlo con palabras de Arendt. Nos encontramos ocupando una posición en ese espacio, una posición que nos asiste para hacer cierto tipo de cosas para emprender determinados cursos de acción. Es en ese sentido que podemos hablar de lugar y no de espacio, aceptando una distinción que será tematizada en esta investigación más adelante. Y desde ese lugar que ocupo en el mundo intento introducir un curso de acción. Ese lugar o mejor dicho estar en un lugar es la condición de posibilidad del comienzo de un curso de acción. El lugar se entiende como una posición en el espacio. Esa posición en el espacio que define el lugar tiene a su vez una relación con el ser que ocupa esa posición y sus capacidades. De modo que el lugar aparece como condición de posibilidad de la acción y la acción a su vez de modo recíproco reconfigura el lugar y sus propiedades. Ambos movimientos aparecen engarzados como las dos caras del Jano bifronte. La acción comienza en lugar que actúa como condición de su posibilidad y por lo tanto como límite que le asigna un rango de

potencialidades, y la acción realizada y unida a las acciones que la continúa, repercute sobre el lugar y el rango de potencialidades que este demarca. Este doble juego es el juego del «sentido» en nuestra investigación. De esta forma y como puede verse en el cuadro 2 nos encontramos ocupando una posición en el mundo, una brecha que se constituye en un lugar desde el cual mirar y actuar. La cadena de acciones iniciada compone un sentido para el curso de acción y para el propio agente y ese sentido introducido en el mundo a través de la acción regresa para modificar la visión y comprensión del mundo. No se trata de una explicación racionalizadora de la totalidad, sino de algo mucho más modesto. Desde el lugar y a través de la acción se adquiere la posibilidad de construir una visión del mundo, como resultado del intento de construir una visión de sí mismo, una biografía.



## Pasaje nº 2

«Escribir, formar en lo informal un sentido ausente. Sentido ausente (no ausencia de sentido, ni que faltara sentido, potencial o latente). Escribir, acaso consiste en llevar a la superficie algo así como el sentido ausente, en acoger el empuje pasivo que aún no es pensamiento pero que ya constituye el desastre del pensamiento. Su paciencia».

Blanchot, M., *L'Écriture du desastre*, Paris, Gallimard, 1980, pág. 71

«Narrar historias siempre ha sido el arte de seguir contándolas, y este arte se pierde si ya no hay capacidad de retenerlas. Y se pierde porque yo no se teje ni se hila mientras se les presta oído. Cuanto más olvidado de sí mismo está quien escucha, tanto más profundamente se impregna su memoria de lo oído. Cuando está poseído por el ritmo de su trabajo, registra las historias de tal manera que es sin más agraciado con el don de narrarlas. Así se constituye la red que sostiene el don de narrar».

Benjamin, W., „Der erzähler“, *Illuminationen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1961, 417-418 §8

«Soy una narradora de cuentos y nada más. Lo que me interesa es la historia y la forma de relatarla. Lo único que necesitaba para empezar era la vida y el mundo, casi cualquier tipo de mundo o medio; pues el mundo está lleno de historias, de hechos y ocurrencias, de sucesos extraños que sólo aguardan a ser contados, y la razón por la cual, generalmente, no se relatan esos hechos es, según Isak Dinesen, la falta de imaginación; pues sólo si puedes ser imaginativo con lo que de todos modos ha sucedido, repetirlo en la imaginación, verás las historias, y sólo si tienes la paciencia de contarlas una y otra vez (...) podrás llegar a contarlas bien».

Arendt, MDT, pág. 105



## **Capítulo 2.- La pregunta por el sentido**

La vida en el mundo contemporáneo nos obliga a replantear la pregunta por el sentido: por el sentido de nuestras acciones, de nuestra vida, de nosotros mismos y por el sentido del mundo. Una pregunta quizás en sí misma sin sentido cuando ya, en palabras de Nancy<sup>123</sup>, «todo el sentido se encuentra en estado de abandono». Intentaremos no obstante perseverar en esa necesidad de preguntar.

Para nosotros el sentido aparece vinculado a la acción y al mundo en una relación compuesta de estos tres términos de manera que el sentido precisa de la acción que comprende y transforma el mundo; pero también aparece en el intento de distanciarse del mundo, aun encontrándose dentro de él, a través de la escisión que el lenguaje introduce al intentar nombrar el mundo, es decir, al pensar el mundo. El sentido en nuestro caso es eminentemente práctico, tiene su base en la acción en el mundo y se realiza tanto en el actuar cuanto en el intento de atribuir sentido a las acciones, engarzarlas unas con otras en la composición de un relato verosímil de los hechos, del mundo y de la propia vida.

### **2.1. El sin-sentido del mundo: de la posibilidad del sentido en un mundo astillado**

Entonces ¿cómo deberíamos entender que el pensamiento pueda comenzar por (ser) una respuesta?

Respuesta: esto no sólo es posible, sino incluso necesario, en la medida de que no hay más que un solo y único pensamiento, el del “sentido de la vida”, y que en tal “sentido” no hay que escuchar otra cosa que la vida misma (...), mejor aún, no hay que escuchar otra cosa que la constitución formal a priori del vivir en su desnudez.

Granel, G., “Le monde et son expression” en *La part de l'oeil*, número 8, Bruselas, 1992<sup>124</sup>

En la actualidad la disputa sobre el sentido ha superado la cuestión de distinguir las diferentes dimensiones del sentido o sobre su equivalencia bien con lo existente y real, o bien si el dominio del sentido se ampliase al conjunto de los hechos posibles. En la actualidad la disputa versa sobre si el sentido ha abandonado el ámbito de lo posible, tal y como lo expresa J. L. Nancy. Para Nancy hasta hace poco tiempo se podía hablar de crisis de sentido. Ahora bien, en tanto que una crisis es susceptible de ser analizada y superada

---

<sup>123</sup> Nancy, J.L., *El sentido del mundo*, Buenos Aires, La marca, 2003, pág. 14

<sup>124</sup> Cito a través de Nancy, J.L., *El sentido del mundo*, Buenos Aires, La marca, 2003, pág. 13

presupone que es posible salir de ella o al menos avistar la dirección de salida de esa situación crítica, algo que en ese caso equivaldría bien a recuperar el sentido bien a indicar una dirección para ello. En cambio, según Nancy hoy estamos más lejos y todo el sentido se encuentra «en estado de abandono»<sup>125</sup>. Al hilo de esta última disputa y de la reflexión de Nancy deseo presentar en qué sentido puede decirse que el sentido se encuentra a día de hoy en estado de abandono, porque esa situación no parece reversible, pero también como también es posible a día de hoy introducir algún sentido en el mundo. Las páginas que siguen están dedicadas a plasmar la traducción de la quiebra de las concepciones del mundo, que analizamos en el capítulo anterior, en el espacio político del mundo y en el espacio existencial de los seres humanos que lo habitan desde finales del siglo XX. Así una vez ejemplificada esa quiebra del sentido y del mundo el capítulo se centrará en analizar la noción de sentido y los mecanismos de producción y restitución de algún tipo de sentido en el mundo de nuestros días.

Esta búsqueda de las consecuencias existenciales y políticas de la quiebra de las concepciones del mundo responde a la mirada filosófica que busca interrogar el presente en busca de respuestas que hagan más comprensible *este* tiempo. Geertz en su reflexión antropológica sobre temas filosóficos señala como la teoría política, a pesar de presentarse a sí misma como una disciplina dedicada al estudio de temas universales y permanentes relacionados con el poder, la justicia y el gobierno, es en cambio una respuesta específica a las circunstancias del momento: «A pesar de su propósito cosmopolita está (...) conducida y animada por las exigencias del momento: una guía particular, urgente, local y a mano ante las *perplejidades*»<sup>126</sup>. Esta atención al presente con la intención de responder a los asuntos del mundo hace posible concebir esa vinculación entre la universalidad y la particularidad a partir de la noción de la comprensión, que hacemos nuestra en tanto que método y motivo de esta investigación. Ese deseo de comprender este mundo y sus asuntos es la razón que nos lleva a dirigir la mirada a lo particular de nuestras circunstancias con la intención de encontrar en ellas una forma compartida con otras experiencias, y que ello nos permita extraer un aprendizaje que vaya más allá de la especificidad de los hechos que tenemos ante nosotros.

Si bien la condición interrogativa de los seres humanos es una constante, a partir de la crisis del sentido del mundo iniciada por los procesos de racionalización<sup>127</sup> y secularización

---

<sup>125</sup> Nancy, J.L., *Opus cit.*, pág. 14

<sup>126</sup> Geertz, C., *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Barcelona, Paidós, 2002, pág. 211

<sup>127</sup> Podemos recordar aquí el resumen de la crítica arendtiana del proceso de racionalización moderna del mundo de este modo: «Arendt's conception of modernity is characterized by a deep concern about the loss of

modernos esta inclinación hacia la pregunta ha alcanzado su nivel máximo. La crisis de las concepciones del mundo que originan estos procesos nos lleva a preguntarnos por el sentido del mundo y de nuestro lugar y el de nuestras acciones y experiencias en él. Esa pregunta por el sentido se plantea desde un lugar y una mirada concretos y, por ello, podemos decir con Geertz que:

El motivo que lleva a una reflexión general sobre política en general no es general en absoluto. Surge de un deseo, incluso de una desesperación, por descubrir el sentido del juego de poder y las aspiraciones que surgen mientras uno da vueltas confusamente en *este lugar fragmentado* y en un *tiempo desajustado*<sup>128</sup>.

La legitimidad de la comprensión situada de la realidad de la que habla Geertz nace de la urgencia de la pregunta por el sentido que se deriva del desajuste, por decirlo también con Maalouf, del mundo en que vivimos. Así la situación actual es: «el estado de extravío y de desajuste en que se hallan tanto la humanidad como todos y cada uno de sus componentes»<sup>129</sup>. Ese tiempo desajustado del que habla Geertz nos recuerda las palabras de Hamlet, en el mismo sentido: «El tiempo está fuera de quicio. ¡Maldita suerte que yo haya nacido para ajustarlo»<sup>130</sup>. Los versos de Shakespeare presentan con claridad la experiencia existencial del sujeto ante el sin-sentido, reflejado en ese desajuste del tiempo, y la acción como medio del sujeto para intentar recomponer algún orden en los acontecimientos, tal y como le gusta señalar a Arendt a propósito de este pasaje de *Hamlet*. La culminación de los procesos de desencantamiento del mundo moderno y los cambios políticos ocurridos en las últimas décadas nos entregan esa imagen de un mundo astillado, un espacio fragmentado y un tiempo desajustado, y que aparece como un desafío para el pensamiento:

El mundo en el que hemos estado viviendo desde Teherán y Postdam, en verdad desde Sedan y Port Arthur –un mundo de poderes compactos y bloques rivales, el ajuste y reajuste de macroalianzas– ya no se da. Lo que aparece en su lugar, y cómo debemos pensarlo, es, sin embargo, algo mucho menos claro<sup>131</sup>.

La fractura del lugar nos pone ante la necesidad de reflexionar sobre el límite como concepto dotado de realidad en una época global, y replantear las relaciones entre dentro y fuera, cerca o lejos, centro y periferia en este nuevo contexto. Con tal propósito

---

meaning (*Freiheitverlust*) and loss of freedom (*Sinnverlust*) brought about by world alienation, earth alienation, the rise of the social, and the disappearance of the public sphere» en Passerin d'Entrèves, M., *The political Philosophy of Hannah Arendt*, Londres, Routledge, pág. 101

<sup>128</sup> Geertz, C., *Opus cit.*, pág. 212 –las cursivas son mías–.

<sup>129</sup> Maalouf, A., *El desajuste del mundo: cuando nuestras civilizaciones se agotan*, Madrid, Alianza, 2011, pág. 21

<sup>130</sup> Shakespeare, W., *Hamlet*, Acto 1, escena 5, versos 188-189: «The time is out of the joint: O cursed spite, / that ever I was born to set it right».

<sup>131</sup> Geertz, C., *Opus cit.*, pág. 212



combinamos aquí la reflexión conceptual de Nancy con el relato que Geertz hace de los cambios en la forma política del mundo que han dado lugar al tiempo global en que habitamos. Cambios que producen una nueva realidad «menos clara».

El análisis elaborado por Geertz revela cómo el desarrollo de la globalización en los últimos años del siglo XX y en la primera década del siglo XXI conlleva un desplazamiento del dinamismo y la actividad económica en el mundo que ponen de manifiesto el carácter obsoleto de los antiguos límites del mundo.

«Las crecientes tensiones internas en muchos países debidas a las migraciones a gran escala de culturas radicalmente diversas, la aparición de movimientos religioso-político armados y fanáticos en diversas partes del mundo y la emergencia de nuevos centros de poder y riqueza en Oriente Medio, América Latina y a lo largo del linde asiático del Pacífico han contribuido al sentimiento general de movilidad e incertidumbre»<sup>132</sup>.

La expansión del capitalismo en nuestros días a través de la globalización ha horadado la distinción espacial entre centro y periferia. Los antiguos centros de poder han quedado ensombrecidos por el desplazamiento de la actividad que ellos mismos propiciaron en el proceso de expansión de la globalización marcada por la movilidad y la incertidumbre. La movilidad general se traduce en una estructura global de desplazamiento, que equivale en la práctica a una eliminación del espacio en este mundo, y la incertidumbre recoge el lema estrella del nuevo capitalismo «nada a largo plazo» para acabar con el tiempo. Este espacio y este tiempo nuevos, subsumidos bajo la noción de simultaneidad, escenifican la supresión de las distancias y los límites, y la reconfiguración del aspecto del mundo desde su vertiente económica e instrumental. En cambio, esos mismos cambios suponen desde el punto de vista de una razón sustantiva la quiebra del antiguo orden del mundo para fragmentar el espacio e imponer la discontinuidad como modo de ser (o de no-ser) del tiempo en estos días. De esta situación brota la experiencia del descentramiento, del «estar fuera de lugar» (y del tiempo).

Esto no significa rechazar el cambio sino constatar el hecho de que tales cambios globales no generan un nuevo orden-sentido en el mundo, diferente pero estable, sino una realidad transida de perplejidades y contradicciones. Así según afirma Geertz: «todos estos desarrollos y otros inducidos por los primeros (...) no han producido el sentido de un nuevo orden mundial. Han producido un sentido de dispersión, de particularidad, de

---

<sup>132</sup> Geertz, C., *Opus cit.*, pág. 213

complejidad y *descentramientos*<sup>133</sup>. La desaparición de las grandes simetrías en conflicto que marcaron los años de la Guerra fría nos dejan una nueva situación, que a juicio de Geertz se articula a partir de los pedazos de ese viejo mundo pero que se define por la pluralidad, la novedad y la incertidumbre. Geertz hace mucho hincapié en el carácter ruinoso del mundo, en los restos que han quedado de él, en su fragmentariedad. Siendo esta una visión acertada, me parece pertinente precisarla al menos en dos sentidos: (1) por una parte, debemos prevenirnos contra el peligro de establecer un corte o discontinuidad demasiado tajante entre el viejo mundo de la Guerra fría y el Nuevo mundo de la era Global. Sin duda son muchos los cambios pero deberemos ir evaluándolos con cuidado para no caer en una mirada idealizada ni del pasado ni del presente, y para evitar postular la inconmensurabilidad total entre estos dos momentos de nuestra historia reciente y las visiones del mundo que estos conllevan; (2) por otra parte, más que la imagen romántica de las ruinas del sentido perdido del mundo quiero destacar la potencia de la potencia develatoria que esconde el término descentramiento. Como veremos a lo largo de esta investigación, una de los rasgos más relevantes de este nuevo tiempo y de este nuevo mundo es el impacto que los cambios que han dado lugar a la era global han tenido sobre el espacio y la espacialidad, en especial a la imposibilidad de mantener con rigor y nitidez la diferencia espacial entre dentro y fuera, entre cerca y lejos, o entre centro y periferia. Esa pérdida de la centralidad, de un centro o nodo privilegiado de sentido que impregna a todo lo dado y a toda experiencia encuentra su traducción espacial en la pérdida de sentido de las distinciones espaciales, así como su traducción conceptual en la noción de descentramiento, de la brotan tanto la experiencia de «estar fuera de lugar», que preside y guía esta investigación, como la noción amplia de desplazamiento que teóricamente aquí acuñamos como concepto teórico fundamental.

«Pero tal vez el cambio más decisivo es, de nuevo, la rampante rotura del mundo, a la que, tan de repente, nos enfrentamos. La explosión de amplias coherencias, o que al menos así lo parecían, en restos más pequeños, enlazados unos con otros de manera incierta, ha hecho extremadamente difícil poner en relación realidades locales con otras de mayor alcance, “el mundo aquí alrededor” (por citar la ingeniosa expresión de Hilary Putnam) con el mundo en su totalidad». (p. 214)

---

<sup>133</sup> Geertz, C., *Opus cit.*, pág. 213

Siguiendo a Geertz «en un mundo astillado debemos atender a las astillas» (p.215), es decir, la comprensión que exige esta nueva realidad fragmentada es la adecuada a la forma del mundo que tiene ante sí. No se trata de la comprensión directa y dada de una vez de lo absoluto sino aquel modo de comprender que opera mediante ejemplos, diferencias, variaciones y particularidades, recorriendo los pasos de un proceso que caso a caso reconoce similitudes y restablece relaciones entre las experiencias para entregarnos la comprensión de los hechos en forma de relato.

El abandono de sentido se experimenta como una vivencia desalentadora pero que en cambio nos permite vivir en la conciencia de ese abandono sin angustia:

«Esta circunstancia nos hace desfallecer, y sin embargo sentimos (tenemos ese *sentido*) que vivimos de esto mismo, de estar expuestos a ese abandono del sentido. En las mujeres y en los hombres de este tiempo hay una manera más bien soberana de ya no hacer pie, sin por ello experimentar angustia, y de caminar sobre las aguas del ahogo del sentido».

En nuestro tiempo encontramos a un lado todos los riesgos de la espera de sentido de la demanda de sentido, dice Nancy, que según nos dice nos tienden las trampas de la seguridad, la identidad, la certeza, las creencias y los mitos, y señala la posibilidad vivencial de sentirse más allá de la demanda de sentido y abandonar la «pesquisa agotadora». Los que ceden a la demanda de sentido le piden al mundo que se signifique y adopte la forma de residencia, abrigo, habitación, salvaguarda, intimidad, comunidad, es decir, un relato que dibuja un dominio ordenado (régimen de sentido) a salvo del caos. En esa perspectiva la *mundialización* del mundo, es decir, la expansión de un mundo (occidente) hasta alcanzar el límite planetario, y el *cosmopolitismo* desapropian, des-significan el sentido y lo destruyen. A esta actitud, dice Nancy, no se opone un *no-sentido nihilista* ni un *sentido insensato* entre lo disoluto y lo místico, pero sí se objetará a quienes sostienen esa posición que el sentido alcanza su verdadera potencia, es decir, tiene alguna posibilidad sólo al margen de ese proceso de apropiación de significación, de cierre categorial del mundo o de etiquetado del mundo, según se prefiera nombrarlo. El sentido tiene alguna posibilidad, puede actualizar su potencialidad con la condición de la apertura del mundo.

Me permito reinterpretar estas posiciones respecto de la ausencia de sentido en la misma línea en la que la tradición weberiana fue presentada al inicio. Por una parte podemos responder a la carencia de sentido con la demanda de sentido de aquellos que forman parte de la actitud reconciliadora, aquella que pretende superar lo que de irracional hay en el mundo reasignándole una significación que haga consistente una explicación

racional de la totalidad. Por otra parte podemos encontrar la actitud desesperanzada de quienes han abandonado el intento omnipotente de resignificar ordenadamente la totalidad y aspiran meramente a conducirse a tientas en la oscuridad, sabiendo que no hay un hilo en el que apoyarse pero sin detenerse. Aquellos que no esperan encontrar el sentido, sino que actúan e intentan introducir sentido en el mundo mediante sus acciones, con la propia vida.

«Ya no hay más mundo: ni más *mundus*, ni más *cosmos*, ni más ordenación compuesta y completa en el interior o desde el interior de la cual encontrar lugar, abrigo y las señales de una orientación. Más aún, ya no contamos más con el 'aquí abajo' de un mundo que daría paso hacia un más allá del mundo o hacia un otro mundo. No hay más Espíritu del mundo, ni historia para conducir delante de su tribunal. Dicho de otro modo, no hay más sentido del mundo».

Estas líneas ponen ante nosotros la ruptura de la tradición, del pensamiento y de la realidad que han supuesto los acontecimientos vividos desde la mitad del siglo XX hasta nuestros días. Bajo el análisis de Nancy, el mundo tenía sentido en relación con otro mundo más allá, en el orden de la eternidad, o en relación con otros mundos más acá, otros regímenes de sentido existentes en el orden de la historia. De ello se deduce que la supresión de otros mundos casos ha llevado a la desaparición de esa relación dialéctica y por tanto del sentido que resultaba de la misma. Una cosa sí parece clara, los cambios sufridos en la estructura del mundo como culminación del proceso de desencantamiento de la realidad ha eliminado los apoyos o las certezas inquebrantables y ha hecho que la carencia de sentido sea una experiencia compartida por los seres humanos y vivida en nuestros días de modo semejante a lo que supone caminar a tientas por un laberinto:

«Pero nosotros, los hombres, ¿somos moscas en la botella o peces en la red? Tal vez ni una cosa ni la otra. Tal vez la condición humana puede representarse globalmente de manera más apropiada con una tercera imagen: el camino de salida existe, pero no hay ningún espectador afuera que conozca de antemano el recorrido. Estamos todos dentro de la botella. Sabemos que la vía de salida existe, pero sin saber exactamente dónde se halla procedemos por tentativas, por aproximaciones sucesivas. Para esta situación nos puede ser útil otra imagen, la del laberinto: quien entra en un laberinto sabe que existe una vía de salida, pero no sabe cuál de los muchos caminos que se abren ante él a medida que marcha conducen a ella. Avanza a tientas».<sup>134</sup>

Ya no hay un observador externo y la salida de un laberinto que equivale al mundo no puede ser una salida. Se anula de este modo la distinción dentro-fuera espacial en el sentido de ir a los confines y mirar del otro lado. Paradójicamente la salida parece estar dentro, porque al ampliar el límite hasta hacerlo equivaler con la totalidad el laberinto se resquebraja por dentro y crecen en su interior lugares de salida, lugares para el sentido.

---

<sup>134</sup> Bobbio, N., “La botella, la red y el laberinto” en *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Ed. Altaya, 1998.

Aquello que considero importante en la afirmación de Nancy que dice que el fin del mundo es el fin del *mundus* es que esto no puede querer decir que sea solamente el fin de una cierta concepción del mundo y que debemos ponernos a buscar alguna otra o restaurar aquella. Lo que quiere decir es que el mundo se sustrae a todo régimen disponible de significación en tanto que proyecto de explicación racional y coherente de la totalidad. La consecuencia de ese final del sentido es que vuelven a estar disponibles nuestras significaciones para ser articuladas de nuevo y de otro modo, una vez abandonada la actitud reconciliadora. Esa apertura, esa posibilidad que acontece a la espalda de la pérdida es el hecho con el que tenemos que vérnoslas. El proceso de mundialización que en su expansión ha terminado por hacer obsoleta la distinción dentro/fuera, ha hecho obsoleto el relato mítico de los mundos homogéneos como delimitaciones con sentido, es decir, dentro de cuyos límites es posible encontrar un sentido distinguible. Sólo había sentido en referencia a un afuera o a alguna otra parte en relación con la cual el sentido consistía en referirse a ella.

«No hay más sentido para el 'sentido del mundo': lo que cada una de estas palabras y su sintagma significan está capturado en un encierro de todas las significaciones 'occidentales', un encierro que de allí en más será homotético en relación con una 'mundialización' que ya no deja ningún 'afuera' - y en consecuencia tampoco ningún 'adentro' -, ni sobre esta tierra, ni fuera de ella, ni en este universo, ni fuera de él, en relación con el cual pudiera determinarse un sentido».

La protesta por el sentido nos lleva a vincular el sentido con el sentimiento que exige un sentido para los acontecimientos, que no deja de ser la reclamación de algún tipo de finalidad. Esto hace que el sentido no sea sino una «referencia a algo» o un «ser para alguna cosa», un «servir para algo». Esto nos lleva a replantear la cuestión en términos propios de la tradición: «el hay hace sentido». La existencia en el mundo, el propio hecho de que haya mundo, no ya como un dominio ordenado sino en tanto que conjunto de casos hace se dé el sentido y de esta forma regresamos a nuestra paradoja.

Y, *sin embargo*, tampoco se comete error alguno, más bien al contrario, cuando se deja oír la protesta de que *debería* haber alguna cosa tal como el sentido del mundo (o como del sentido en el mundo), tomando esta expresión en la generalidad más amplia posible, en su más vaga, más general y más insignificante generalidad.

En un mundo sin sentido por la falta de un orden que armonice en una explicación todos los acontecimientos, nuestros méritos y nuestro destino, la sola existencia reclama la presencia de algún sentido y la reclamación trae consigo un cierto sentido al mundo. El mundo al menos quiere decir «ser-a»: referencia, relación, donación, dirección, envío respecto de entes o existentes. El mundo está estructurado en términos de sentido. nuestra

posición en el no se encuentra en una quinta dimensión desde la cual tener un acceso distanciado al mundo sino que la comprensión que de él tenemos, la vivencia del mundo está estructurada en términos de sentido. No en término de un sentido concreto sino a partir de la necesidad de poder identificar, percibir o asignar un sentido al mundo. Recíprocamente el sentido está estructurado en términos de mundo. Los objetos del mundo, los «casos», el conjunto de cosas existentes y procesos del mundo en su dimensión relacional y referencial son la condición de posibilidad y la estructura del sentido. En opinión de Nancy la expresión el sentido del mundo es tautológica. Dicha tautología podría resolverse según uno de los dos términos de esta disyuntiva:

- Nihilismo: los dos términos implicados en la tautología, sentido y mundo, son dos significantes que comparten la misma falta de contenido (significación) y «no quieren decir nada».
- La tautología enuncia la diferencia de lo mismo a través de lo cual el sentido haría mundo y el mundo haría sentido recíprocamente pero no idénticamente.

Lejos de ser una respuesta consistente lo que buscamos en este punto es una pregunta que sea capaz de ayudarnos a esclarecer el problema y no es otra que esta ¿Cómo hace sentido nuestro mundo?

Mientras el mundo estuvo en referencia con lo otro (con otro mundo, con un autor del mundo) podía «tener un sentido». Aquí esta expresión alude a la pre-existencia de un sentido como ordenación de la totalidad a partir de esa referencia dialéctica a lo otro que atribuía identidad y finalidad al mundo (en tanto que conjunto de objetos, sucesos y experiencias). En esa situación el mundo tiene sentido con independencia de los acontecimiento o acciones y de los seres que lo habitan. Pero una vez que esa relación referencial con lo otro ha sido disuelta el mundo ha dejado de «tener» sentido. Esto no significa que no podamos ahora encontrarle sentido o asignarle un sentido, en una relación donde el sentido del mundo no es independiente de nosotros ni nos pre-existe sino que brota de las acciones, de su transformación. Podríamos decir con Marx que ya no se trata de interpretar el mundo sino de transformarlo, donde transformar significa actuar y conferir sentido, en una operación que sustituye el «tener» sentido por el «ser con sentido». Es en esta manera de ver el problema donde podemos decir con Nancy que «el fin del mundo del sentido abre la posibilidad del sentido del mundo».

Aquí yo quisiera dar paso a una exploración del espacio que nos es común a todos, que hace nuestra comunidad: aquel que corresponde a la generalidad más extensa del sentido, a la vez como una extensión distendida, devastada -el 'desierto que crece'- y como una extensión ampliamente abierta, disponible, y de la que nosotros *resentimos* algo así como una urgencia, algo así como una necesidad o un

imperativo. Este espacio común es infinitamente delgado, no es más que el límite que separa y que mezcla a la vez la insignificancia conseguida por pulverización de las significaciones, y la no-significancia o la archi-significancia que reencuentra la exigencia del ser-en-el-mundo. Este mismo límite también separa y mezcla el más común, el más banal de los sentidos -la evidente inconsistencia de la justificación de nuestras vidas- y el más singular -la evidente necesidad del menor destello de existencia tanto como del mundo *en el* que ella existe.

En este punto es la existencia «sin sentido», la vivencia de la carencia de sentido la que con su exigencia de sentido re-introduce a través de esta demanda y de la acción que genera algún sentido en el mundo. Pero es preciso alertar ya desde el comienzo de la peculiaridad de la situación actual. Si bien hasta ahora hemos hablado de la experiencia de la falta de sentido y de los sentimientos que esta vivencia genera como la demanda y producción posterior de sentido o el extrañamiento y distanciamiento del mundo en tanto que realidad sin sentido (algo de lo que también hablaremos), no debemos olvidar que vivimos en una sobre-codificación de la realidad: en la proliferación sin fin de «*sentidos*». La oscuridad de nuestros tiempos no es sólo la que proviene de la vivencia en un páramo carente por completo de sentido, sino la que proviene de la ceguera provocada por la luz cegadora de los miles de carteles de neo que pretenden reconfigurar el paisaje hasta hacerlo acogedoramente significativo. En ambos casos el *sentido* en su acepción más genuina está ausente, pero en ocasiones el segundo escenario, aquel que nos deslumbra con la luminosidad de los letreros publicitarios aspira a que olvidemos esta ausencia y encontremos el sentido que nos falta al calor de una comunidad de interés, de una clase social, de una tribu urbana, de un colectivo definido acríticamente en razón de su género, de un tipo de belleza o en una marca de ropa de moda.

El crecimiento moderno de la deshumanización, el desvanecimiento de todo lo que hay entre nosotros, también puede ser descrito como la expansión del desierto. Nietzsche fue el primero en reconocer que vivimos y nos movemos en un mundo-desierto<sup>135</sup>.

Este mundo-desierto es el escenario del desencantamiento según lo describe Nancy retomando lo dicho por nosotros al respecto, a saber:

Lo que de aquí en adelante se juega —de otro modo y sobre las tablas de un teatro del mundo que unos hacen muy mal en tomar como una gran pantalla de simulación, y otros (en el fondo los mismos) como un escenario del «desencantamiento»—, lo que se juega en formidables derivas y resquebrajaduras de todos los continentes —la mundialización y la mundialización del mundo mismo— es nuevamente el envío de una afirmación del exceso absoluto del sentido. Sublime y grotesco, atroz e irrisorio, aun, seguramente, pero a la vez, ya de nuevo más allá de estos juicios, más allá de estas asignaciones de

---

<sup>135</sup> Arendt, H., La promesa de la política, pág. 225

sentido. No que haya que aceptar todo, sino que la resistencia a lo inaceptable debe proceder ella misma de otro sentido. La afirmación desnuda, descarnada, y por ello más aguda y exigente, del sentido del mundo en tanto mundo. Fin de la filosofía, tarea del pensamiento<sup>136</sup>.

## 2.2 La pregunta por el sentido

«By posing the unanswerable questions of meaning, men establish themselves as question-asking beings»<sup>137</sup>

«Los seres humanos se hacen todo tipo de preguntas sobre ellos mismo y sobre el mundo»<sup>138</sup>. Como nos recuerda B. Parekh —desde el punto de vista de Arendt— estas preguntas caen siempre bajo uno de estos dos modos de preguntar: (1) la búsqueda de la verdad, o (2) la pregunta por el sentido. De acuerdo con B. Parekh podemos llamar a estos dos tipos de preguntas empírica y hermeneútica, respectivamente, aún cuando esta distinción no sea completamente satisfactoria<sup>139</sup>.

De acuerdo con Arendt algunas de las preguntas que los seres humanos se hacen sobre sí mismos y sobre el mundo son de naturaleza empírica en la medida en que con ellas buscan algún tipo de información o la explicación de algunos aspectos del mundo sensible y perceptible. Aunque bajo esta categoría se engloban preguntas diversas, en contenidos y complejidad, todas ellas compartirían un rasgo común, a saber: el objetivo de alcanzar la verdad.

Como indica la palabra *Wahrnehmung*, traducción alemana de la latina *perceptio*, que utiliza Kant (aquello que me es dado en las percepciones y debería ser verdad [*Wahr*]), la verdad se sitúa en la evidencia sensible<sup>140</sup>.

De este modo la verdad se relaciona con algún aspecto de la percepción sensible del mundo, con el conocimiento del mundo del aparecer. Arendt define la verdad como

---

<sup>136</sup> Nancy, J.L., *Opus cit.*, pp. 46-47

<sup>137</sup> Arendt, H., *Life of the Mind*, New York, H.B.J. Books, 1981(LM<sub>T</sub>) pág.62 y, en castellano, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002 (VE) pág. 86

<sup>138</sup> «Men ask all kinds of questions about themselves and the world» en Parekh, B., *Hannah Arendt and the Search for a new political philosophy*, London, Macmillan, 1981, pág. 59

<sup>139</sup> B. Parekh aboga en favor de adoptar ésta distinción a partir del uso que Arendt hace del término hermeneútica a propósito de las metáforas y lo inefable en LM<sub>T</sub> pág. 113 y VE pág. 136. Por otra parte Parekh señala cómo si bien sería cognitiva el término que Arendt preferiría para aludir a la pregunta que llamamos empírica, este término introduce una serie de matices que distorsionan el sentido que Arendt reserva a pregunta que tiene como objetivo la verdad, a saber, el conocimiento.

<sup>140</sup> «As the German translation of the Latin *perceptio*, the word *Wahrnehmung* used by Kant (what is given me in perceptions and ought to be true [*Wahr*]) clearly indicates, truth is located in the evidence of the senses» en Arendt, H. (LM<sub>T</sub>) pág. 57 y (VE) pág. 83



aquello que estamos obligados a admitir por causa de las leyes de la lógica o de la evidencia empírica<sup>141</sup>. La investigación empírica que persigue la consecución de la verdad parte del interés acerca de un aspecto específico del mundo, investigado mediante procedimientos establecidos con carácter general que producen un conocimiento relevante sobre el aspecto investigado, el cual puede ser verificado de acuerdo con criterios generalmente aceptados. Este tipo de conocimiento verificable es lo que Arendt llama verdad.

Para Arendt la verdad, como finalidad de las investigaciones empíricas, presenta una serie de rasgos distintivos que podemos resumir así con la ayuda de B. Parekh: (1) es intrínsecamente pública en la medida en que todo el mundo puede acceder a ella; (2) es compartida en tanto que producida por procedimientos acordados universalmente; (3) objetiva, porque existe con independencia de aquello que la produce y forma parte del mundo del conocimiento universalmente compartido; (4) impersonal en tanto que válida independientemente de los deseos, esperanzas y miedos humanos; (5) coercitiva puesto que fuerza su aceptación y no es libremente rechazable sin aparecer al hacerlo como loco o irracional; (6) sistémica, las verdades particulares y generales pueden sumarse e integrarse entre sí y formar la base del descubrimiento de otras nuevas, de manera que el propósito de la verdad es intrínsecamente acumulativo y progresivo<sup>142</sup>.

Por otra parte muchas de esas preguntas que los seres humanos se hacen sobre sí mismos y sobre el mundo son de tipo hermenéutico, aquellas que representan la búsqueda de lo que Arendt llama sentido. A pesar de la centralidad del término sentido en el pensamiento este no está claramente definido y presenta al menos tres modos de ser concebido y empleado: (1) al modo hegeliano como reconciliación con el mundo; (2) de modo socrático en tanto que importancia o valor de las cosas; (3) también en ocasiones afirma que el sentido es conferido por un agente humano, pero más a menudo aún el sentido es descubierto por él. A modo de definición más o menos general podemos decir que para Arendt preguntarse por el sentido de una actividad, de un objeto, de una experiencia, de una institución o de una forma de vida equivale a preguntarse por su importancia y su valor, es decir, si y por qué es valioso y vale la pena hacerlo o apoyarlo<sup>143</sup>.

---

<sup>141</sup> Parekh, B., Opus cit. pág. 60

<sup>142</sup> «If truth is taken to be the highest object of thought, then it follows that “the true is real only as a system”; only as such a mental artifact does it have any chance to appear and acquire that minimum of durability that we demand of anything real – as a mere proposition it will hardly survive the battle of opinions» LM<sub>T</sub> pág. 90 y VE pág. 112

<sup>143</sup> Parekh, B., Opus cit. pág. 60

La búsqueda del sentido está vinculada a la libertad en tanto que el día a día obliga a los seres humanos a elegir como vivir y en el proceso de toma de decisiones sobre la propia vida quedan implicados sistemas de valor y el sentido que, a consecuencia de ello, se quiere dar a la vida. En palabras de B. Parekh comentando a Arendt: «The quest of meaning is ultimately a desire to know what is worth doing or approving, what form of life is worth living, what kind of behaviour is worthy of a human being and why»<sup>144</sup>.

Aunque las preguntas por el sentido difieren en complejidad, en cambio, comparten entre sí algunas características básicas que las diferencian de las preguntas relativas a la verdad. Con la ayuda de B. Parekh podemos identificar tres rasgos principales de las preguntas por el sentido, a saber: (1) no son de naturaleza empírica —desde el punto de vista de Arendt la investigación hermeneútica no implica conocimiento sino juicio y no descansan en una investigación empírica pero sí en lo que Arendt llama reflexión o simplemente pensamiento—; (2) no tienen su origen en la ignorancia o de la curiosidad sobre el mundo sino en la perplejidad existencial dado que: «Men are born into a world which is *prima facie* strange and opaque to them (...) As rational beings, they feel a ‘need’ to ‘make sense’ of and give a satisfactory account of these in order that they can respond to them in an intelligent manner»<sup>145</sup>; (3) los resultados de una investigación hermeneútica no pueden ser verificados o falsados pero puede argumentarse en favor suyo, ni juzgados verdaderos o falsos, tan solo pueden ser considerados como plausibles o no, como reveladores o banales. La pregunta por el sentido pueden ser respondidas de diferentes maneras, o mejor dicho, desde distintos puntos de vista. En tanto que tal indagación lo es a partir de acciones y experiencias humanas toma de ellas su condición poliédrica, multidimensional, abierta e intersubjetiva, y ello hace posible reconstruir distintas aproximaciones a los hechos desde distintos órdenes de sentido. Las conclusiones alcanzadas nunca son definitivas y esa condición abierta de la acción implica a la libertad en una doble vertiente, a saber, (1) la apertura de los hechos permite que el agente tenga cierto margen para introducir una nueva acción que permita modificar o reordenar la secuencia causal previa modificando de este modo su dirección, su sentido; (2) el sentido reconstruido se presta siempre a ser reinterpretado desde otro punto de vista, a la luz de una conexión oculta hasta entonces pero visible a ojos de un nuevo observador.

A juicio de B. Parekh para Arendt:

---

<sup>144</sup> Parekh, B., Opus cit. pág. 61

<sup>145</sup> Parekh, B., Ibíd.

To determinate the meaning of something is to determinate its significance. She is somewhat ambiguous as to how to determinate the significance of an event, institution or form of life is determinate by locating it within a larger relevant framework, identifying its place in it and assessing its contribution (...) In Arendt's view, human experience alone provides such a framework. Accordingly, she argues that in order to determine the significance of these activities and institutions I need to develop a general perspective on human existence and assess their contributions to it<sup>146</sup>.

De modo que en el intento de descubrir qué sentido tienen para nosotros las experiencias humanas habríamos de adoptar una actitud contextualista a la hora de rastrear el entramado de experiencias con las que éstas se relacionan y la forma en que lo hacen. La estructura abierta, horizontal, procesual y espacial de la acción hace que el conjunto de hechos del pasado, las certezas y conocimientos acumulados a lo largo del tiempo, los objetos físicos producidos, las tradiciones y las instituciones que componen nuestro mundo se articule una red de relaciones a modo contexto en el cual se insertan nuestras acciones. Reconstruir el sentido de las mismas sugiere abandonar cualquier pretensión de imparcialidad distante para adoptar una comprensión situada de nuestras experiencias. El sentido de la experiencia depende tanto del espacio físico en el cual la acción se desarrolla como del *lugar* que esa experiencia ocupa en el espacio demarcado por la estructura contextual en la que se inserta. La importancia de esta red articulada, configurada a su vez como un espacio real y simbólico, a la hora de recomponer el sentido de una experiencia nos pone ante la importancia de la relación que unas experiencias tienen con otras y con los demás componentes de esa estructura. Por ello, el sentido proviene de los nexos entre las acciones, los nexos que identificamos al intentar ordenar de modo comprensible lo sucedido.

Este nexo que establece el sujeto entre la acción o la experiencia que desea comprender y la estructura que la rodea es el nexo del sentido y una de sus fuentes, tal y como podemos ver en la siguiente afirmación de Arendt:

Ni lo meramente fáctico, ni lo puramente casual tiene sentido. El sentido surge por primera vez cuando la cosa entera es llevada a un nexo de sentido mediante el recuerdo. Pero entonces no andamos errantes por la tierra con el sentido, sino que lo hemos fijado en un lugar, en una «res publica»<sup>147</sup>.

El nexo tiene, además, la función de fijar o anclar en ese contexto el sentido. Ese anclaje sucede en un espacio público, un espacio físico y simbólico pero sobre todo político. La comunidad de tradiciones, certezas, instituciones y personas actúa como

---

<sup>146</sup> Parekh, B., Opus cit. pp. 62-63

<sup>147</sup> Arendt, H., Diarios, Cuaderno XI, 1952, Entrada 3, página 244

portadora de recuerdos, de experiencias y hechos del pasado que se activan para encontrar esos nexos que conectan el sentido para comprender una experiencia. Por ello la pregunta por la crisis del sentido y por la posibilidad de su producción es una pregunta política. Pero no debemos perder de vista que esa red de elementos del mundo en modo alguno hacen que del sentido tenga una dimensión trascendente ni un origen enteramente contextual, como si desvelar el sentido de una experiencia fuera similar a identificar mecánicamente la cadena de causas que dieron lugar a tal experiencia. La multidimensionalidad propia de las experiencias humanas hace difícil asumir este enfoque. Es más adecuado afirmar el carácter intersubjetivo del sentido. El sentido parte de un sujeto inserto en un espacio configurado por una red de relaciones en las que se inserta la experiencia que desea comprender y a partir de la cual reconstruye mediante un relato del que los otros con los que relaciona y ante los que se encuentra escuchan y validan. La *res publica* a la que Arendt apunta es además de un espacio político e institucional tanto un mundo compartido como una comunidad de actores/espectadores que colaboran mediante su escucha/acción, a través de las relaciones que establecen entre ellos y con los demás hechos del mundo, en la producción de sentido.

Si suponemos (...) que el sentido se muestra inmediatamente en lo sensible (...) desaparece todo nuestro problema de historiografía subjetiva u objetiva, o bien la loca pregunta mágica de hechos y significación<sup>148</sup>, debiendo notarse que a todas luces parece que la significación es lo que yo introduzco bajo los hechos. Entonces desaparece también el problema de la selección, pues en general sólo se transmite lo “elegido”, a saber, “lo que da sentido”. (...) Los hechos no son historia, y “dar sentido” no es historia. Sólo cuando hemos destruido el nexo de sucesos en el que todo revelaba originariamente su sentido surge el problema moderno de la historia. Junto a esto se da, y se ha dado siempre, la acusación de que lo que sucede al hombre y lo que él hace, posiblemente no tiene ningún sentido<sup>149</sup>.

No sólo desaparece el problema de la selección, como afirma Arendt, sino la posibilidad de postular algún tipo de experiencia privilegiada capaz de entregar una

---

<sup>148</sup> Es preciso notar como en esta cita de Arendt encontramos la distinción entre sentido (*meaning*) y significación (*significance*). Como ya hemos visto no se trata de términos completamente equivalentes sino más bien complementarios, si bien puede ser análogos cuando nos referimos a ellos en sentido laxo. La significación se predica de un hecho concreto que forma parte de la experiencia que deseamos comprender mientras que la comprensión global de esa experiencia lograda mediante la identificación de una cierta dirección y vinculación entre los distintos hechos integrados en la red de relaciones en la que esta experiencia se inserta es lo que llamamos sentido. El sentido que cobran los hechos al ser integrados en un relato que nos permite narrar y comprender esa experiencia. Mientras que la significación se concibe como equivalente del objeto, elemento o hecho referido, como su contenido veritativo, el sentido de los hechos es la comprensión relacional de los mismos, que trasciende el ámbito de la verdad para adentrarse en el espacio de la interpretación y la intencionalidad.

<sup>149</sup> Arendt, H., *Diarios*, Cuaderno XVII, 1953, Entrada 11, página 392-393

explicación completa de lo que las experiencias humanas realmente son. En lugar de la experiencia privilegiada o de la contemplación de los hechos desde una quinta dimensión imparcial y aséptica obtenemos una comprensión situada que postula la existencia de múltiples puntos de vista desde los que aproximarse a las experiencias humanas. De esta forma podemos entender la afirmación de Arendt según la cual *el sentido es lo que yo introduzco bajo los hechos*. Esta condición «dada» del sentido marca la producción del sentido por el sujeto que intenta recomponer la secuencia lógica, cronológica y significativa que desencadena una experiencia. Los hechos tienen un cierto contenido que les confiere un rango de posibilidades para ser relacionados y articulados con otro pero el sentido les viene dado por los sujetos que desean comprenderlos. Lo «elegido», aquello que «da sentido», es precisamente el modo de articular esos entre sí, no con la pretensión de alcanzar un conocimiento analítico verdadero y contrastable de esos hechos –lo que Arendt nombra en la cita del diario como historia (*history*)– sino en pos de una comprensión simbólico-hermeneútica de ellos. Es precisamente una concepción abierta y relacional de la acción y las experiencias humanas la condición de posibilidad de postular una comprensión intersubjetiva, relacional y narrativa de las mismas, una comprensión que no aspire a la verdad sino al sentido.

Aun cuando existen algunos matices importantes entre las nociones de acción y comprensión que sostienen Arendt y Weber creo poder traer aquí unas líneas de Yolanda Ruano a propósito de la vinculación en Weber de las nociones de acción, sentido y comprensión válidas para apoyar la noción de sentido, eminentemente arendtiana, por la que aquí abogamos y disipar con ellas posibles acusaciones de falta de rigor o cientificidad:

La acción (*Handeln*) es definida con relación a las nociones de sentido (*Sinn*)<sup>150</sup> y comprensión (*Verständnis*), elementos, los tres, que interrelacionados conforman la urdimbre conceptual de un modelo interpretativo en ciencias humanas que subraya y se centra en la dimensión subjetiva de la acción, y que se configura, por tanto, en alternativa al modelo objetivo-determinista<sup>151</sup>.

Mientras que la significación –la indagación empírica según el modelo objetivo-determinista– se concibe como equivalente del objeto, elemento o hecho referido, es decir, como su contenido veritativo, por el contrario, el sentido de los hechos trasciende el ámbito de la verdad para adentrarse en el espacio hermenéutico de la interpretación y la

---

<sup>150</sup> Tomo aquí el par de términos ingleses *meaning – significance* como equivalente al par alemán *Sinn – Bedeutung* en lo relativo a la noción de sentido (*meaning/Sinn*) que estamos defendiendo como concepto básico en la investigación.

<sup>151</sup> Ruano de la Fuente, Y., *Racionalidad y conciencia trágica*, Madrid, Trotta, 1996, pág. 64

intencionalidad. Esta apuesta por la comprensión no lo es, a su vez, en favor del psicologismo u otras formas de relativismo, ya que la comprensión de las experiencias humanas no pasa por la toma en consideración de los procesos psíquicos y trasciende el área psicológico-subjetiva. Si, como bien señala B. Parekh<sup>152</sup>, para Arendt la ciencia y la filosofía son respectivamente la expresión paradigmática de la búsqueda de los seres humanos de la verdad y el sentido, en tanto que modelos de indagación fundamentalmente diferentes entre sí, la comprensión –en tanto que expresión del sentido – cae plenamente en el ámbito de la filosofía<sup>153</sup>.

A propósito de esta diferenciación entre la ciencia y la pregunta por el sentido encontramos entrelazadas las distinciones entre pensar y conocer, razón (*Vernunft*) y intelecto (*Verstand*), verdad y sentido (*meaning*), (re-)elaboradas por Arendt, las cuales pueden ayudarnos en gran medida a terminar de definir el concepto de sentido, así como sus condiciones de posibilidad, que postulamos como base de la experiencia contemporánea de sinsentido que nombramos en esta investigación como «estar fuera de lugar».

Así mientras para Arendt «la actividad de conocer está relacionada directamente con nuestro sentido de la realidad» y es por ello «una actividad creadora de nuestro mundo», la facultad de pensar<sup>154</sup> «es de naturaleza completamente distinta»<sup>155</sup>. Así pues mientras que el intelecto (*Verstand*) «desea captar lo que se ofrece a los sentidos», la razón (*Vernunft*) «desea comprender su significado»<sup>156</sup>.

La necesidad de la razón no está guiada por la búsqueda de la verdad, sino por la búsqueda del significado (*meaning*). Y verdad y significado (*meaning*) no son una misma cosa. La falacia básica, que

---

<sup>152</sup> Parekh, B., *Opus cit.*, pág. 63

<sup>153</sup> La Filosofía queda concebida como una actividad abierta y eminentemente hermenéutica en tanto que: «Because human experiences can be interpreted in several different ways, some plausible and persuasive than others but none definitive and true. Each philosophical system represents one possible reading of the text of human existence (...) Accordingly, Arendt suggest that a philosophical system should be viewed not as a body of truths as many philosophers over the centuries have maintained, but as a proposal. It proposes how in its author's view the text of human existence could be most profitably read» Parekh, B., *Opus cit.*, pág. 64

<sup>154</sup> B Parekh hace de la Filosofía y el pensamiento sinónimos en tanto que ambos tienen por objeto la búsqueda del sentido y su opuesto es el conocimiento, que tiene por objeto la búsqueda de la verdad. Podemos asumir en sentido laxo esta identificación entre Filosofía y pensamiento en lo que respecta a esta cuestión, si bien en sentido estricto merece la pena mantener la distinción entre la facultad de pensar y el acto de pensar.

<sup>155</sup> LM<sub>T</sub> pág. 57 y VE pág. 81

<sup>156</sup> En el original *meaning*, que prefiero traducir por sentido, según lo ya explicado anteriormente y así poder distinguir mejor el término en castellano del término inglés *significance*. LM<sub>T</sub> pág. 57 y VE pág. 82

prima sobre las otras falacias metafísicas, consiste en interpretar el significado según el modelo de verdad<sup>157</sup>.

Tanto es así que verdad y sentido no son la misma cosa que tal y como muy bien nos recuerda B. Parekh parafraseando a Arendt verdad y sentido son los objetos y fines de dos actividades del espíritu no sólo distintas sino genéricamente diferenciadas:

Science inquires into “What is”, philosophy into “What it means for it to be” (...) The basic goal of science is “to see and know the world as it is given to the senses”; the basic concern of philosophy is to “make sense”<sup>158</sup> of it. Science aims to provide a most systematic and comprehensive body of truths about the constitution and inner workings of nature; philosophy aims to provide an equally systematic and comprehensive theory about human existence and to determine in its light the meanings of human activities, institutions and forms of life<sup>159</sup>.

De modo que a juicio de Arendt:

Cognition, whose highest criterion is truth, derives that criterion from the world of appearances in which we take our bearings through sense perceptions, whose testimony is self-evident, that is, unshakeable by argument and replaceable only by other evidence (...) But that is by no means the case with meaning and with the faculty of thought, which searches for it; the latter does not ask what something is or whether it exist at all –its existence is always taken for granted– *but what it means for it to be*.<sup>160</sup>

Este «*what it means for it to be*» es lo que podemos tomar como ejemplificación de la pregunta por el sentido. Esta indagación sobre qué sentido tiene para algo existir, traduce la pregunta existencial por el sentido de la realidad que comparece a la espalda del sinsentido del mundo y del propio yo a resultados del proceso de racionalización de lo real descrito anteriormente y de la crisis de sentido que conlleva. Una pregunta que condensa el verso de W. H. Auden<sup>161</sup> que Arendt cita y según el cual «estar destinado a ser no es una verdad sino una proposición con sentido»<sup>162</sup>.

---

<sup>157</sup> «The need of reason is not inspired by the truth but by the quest for meaning. And truth and meaning are not the same. The basic fallacy, taking precedence over all specific metaphysical fallacies, is to interpret meaning on the model of truth» en LM<sub>T</sub> pág. 15 y VE pág. 42

<sup>158</sup> Con estos entrecomillados B. Parekh parafrasea a Arendt en LM<sub>T</sub> pp. 58 y ss. y VE pp. 80 y ss., pasajes a los que aludiré a continuación.

<sup>159</sup> Parekh, B., *Ibíd.*

<sup>160</sup> LM<sub>T</sub> pág. 57 y VE pág. 82. Introduzco la cita en el original inglés para que pueda verse el uso de Arendt del término *meaning* sin la interferencia de la traducción castellana del término como significado.

<sup>161</sup> «Random my bottom! A true miracle, saw I / for who is not certain that he was meant to be?» en Auden, W. H., «Talking to Myself», *Collected Poems*, Nueva York, 1976, pág. 653

<sup>162</sup> «But this ‘meant to be’ is not a truth; it is a highly meaningful proposition» en LM<sub>T</sub> pág. 61 y VE pág. 85

Estas diferencias entre verdad y sentido muestran las diferencias entre conocer y pensar<sup>163</sup> y nos dirigen a considerar, si quiera brevemente, la estructura del pensamiento en tanto que facultad encargada de llevar a cabo la pregunta por el sentido. En la reflexión arendtiana el pensamiento, una de las actividades del espíritu junto con la voluntad y el juicio, tiene la misión de hacer posible la reflexión crítica capaz de entrar una comprensión del mundo y sus hechos capaz de ser expresada en un relato con sentido sobre ellos. Por eso, en primer lugar me centraré, en lo que queda de epígrafe, en la conexión existente entre el pensamiento y el juicio a partir de la noción de comprensión, en tanto que concreción de la noción de sentido que estamos defendiendo en esta investigación, y dedicaré el tercer epígrafe de este capítulo a la narración, en tanto que forma y método de identificar y recobrar un cierto sentido en el mundo.

Sobre el comprender: el comprender es tan a priori para la acción como la contemplación para la producción. En el comprender tiene lugar la reconciliación con el mundo, que precede a toda acción y la posibilita. Pensar que comprender es perdonar constituye una tergiversación de este estado de cosas. Comprender no tiene nada que ver con perdonar. Perdonar implica, en todo caso, que nosotros sabemos lo que hacemos. En cambio, reconciliar significa: “to come to terms with”; me reconcilio con la realidad como tal y desde ahora pertenezco a esta realidad como actor. Eso tiene lugar en el comprender. Por tanto, el comprender es la forma específicamente política de pensamiento (the other fellow’s point of view! –el punto de vista del otro–.)<sup>164</sup>

La convicción de que todo lo que sucede en la Tierra debe ser comprensible para el hombre puede conducir a interpretar la Historia como una sucesión de lugares comunes. La comprensión no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no tiene tales o explicar los fenómenos por tales analogías y generalidades que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el shock de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros –y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso–. La comprensión, en suma, significa un atento e impremeditado enfrentamiento a la realidad, un soportamiento de esta, sea como fuere<sup>165</sup>.

---

<sup>163</sup> Aún así es preciso matizar que estas diferencias no implican que pensar y conocer estén desconectadas: «By drawing a distinguishing line between truth and meaning, between knowing and thinking and by insisting on its importance, I do not wish to deny that thinking’s quest for meaning and knowledge’s quest of truth are connected». LM<sub>T</sub> pp. 61-62 y VE pág. 86

<sup>164</sup> Arendt, H., *Diarios*, Cuaderno XIV, 1953, Entrada 16, pág. 321

<sup>165</sup> En castellano en OT pág. 10 y en original OT xxvi: «The conviction that everything that happens on earth must be comprehensible to man can lead to interpreting History by commonplaces. Comprehension does not mean denying the outrageous, deducing the unprecedented from precedents, or explaining phenomena by such analogies and generalities that the impact of reality and the shock of experience are no longer felt. It means, rather, examining and bearing consciously the burden which our century has placed on us –neither denying its existence nor submitting meekly to its weight. Comprehension, in short, means the unpremeditated attentive facing up to, and resisting of, reality– whatever it may be».



Understanding, as distinguished from having correct information and scientific knowledge, is a complicated process which never produces unequivocal results. It is an unending activity which, in constant change and variation, we come to terms with and reconcile ourselves to reality, that is, try to be at home in the world (...) It is the specifically human way of being alive; for every single person needs to be reconciled to a world into which he was born a stranger and in which, to the extent of his distinct uniqueness, he always remains a stranger<sup>166</sup>.

### 2.3. Narración: acción y relación en la producción de sentido

La quiebra de la tradición, es decir, la pérdida de las categorías tradicionales del pensamiento, la problematización del mundo y de los procesos de desencantamiento de la realidad han desacreditado a la Razón y al pasado como fuentes del sentido de nuestro tiempo. Esto nos obliga a replantearnos el modo de buscar respuestas a nuestras preguntas. Podríamos buscar el modo de hacer y responder preguntas a partir de la atención al estado o, para decirlo con Arendt, la preocupación por «el aspecto del mundo»<sup>167</sup> en nuestros días. En términos arendtianos se trata de atar el pensamiento al deseo de comprender las experiencias que constituyen nuestros mundos, pues: «el pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de letrado indicador exclusivo que determina el rumbo»<sup>168</sup>. Este es un modo de pensar que tiene el mandato de «no perder de vista las experiencias humanas»<sup>169</sup>. Estas experiencias se han convertido, tras ser analizadas e interrelacionadas, en la fuente posible de sentido en nuestros días. La tesis arendtiana de la ruptura de la tradición se apoya, a juicio de Arendt, en el hecho según el cual las categorías del pensamiento han quedado invalidadas por los cambios históricos acontecidos desde el siglo XX. Desde esta perspectiva, los conceptos han perdido su capacidad para ayudarnos a comprender los hechos del mundo hasta ser inoperantes. Esta incapacidad del concepto para subsumir bajo él un hecho hace de los hechos del mundo el centro de nuestra atención y nos obliga a repensar qué y cuáles son los conceptos precisos para pensar nuestro mundo, como pago por la primacía de los hechos sobre los conceptos.

---

<sup>166</sup> Arendt, H., “Understanding and politics” en *Essays in Understanding* (U), Nueva York, Schocken, 2005, pp. 307-308

<sup>167</sup> Arendt en la entrevista televisiva con Günter Gaus en 1964 accesible en: Arendt, H (1994): *Essays in understanding (1930-1954)* p. 1-23.

<sup>168</sup> Arendt, BPF, 14 [trad. cast. 1996:20]

<sup>169</sup> Sánchez Muñoz, 2003: 57

Esa primacía y unicidad de los hechos, o mejor aún, de las experiencias del mundo, justifica que sean éstas, su estudio y análisis, la única vía para intentar comprender el mundo.

#### **a) Definición del concepto de narración**

La narratividad, es decir, la condición narrativa de la existencia humana, se torna el hecho más destacado de nuestra realidad y la condición de posibilidad para componer algún sentido sobre la propia vida y sobre el mundo. La narración es en Arendt un concepto técnico que designa un modo de organizar y de comprender la realidad, por ello también, un método develatorio de sentido en el mundo, y en tanto que estructura de la comprensión, la forma en que el pensamiento discurre para explicarse, para relatarse a sí mismo lo sucedido y es, de este modo, condición de posibilidad del sentido mismo. Antes de continuar describiendo el modo en que la narración permite introducir sentido en el mundo, parece pertinente detener la marcha y definir con más detalle qué es una narración y hasta donde llega el compromiso de esta investigación con la narratividad. Para ello me parece provechoso atender las consideraciones que Peter Goldie hace a propósito de la narración en su obra *The mess inside*<sup>170</sup>.

#### **b) La narración como recuperación de «las historias de la Historia»**

La narración de relatos (*stories*) es la metodología diseñada por Arendt para lograr que el pensamiento y la experiencia caminen juntos. Entrelazados de la misma forma en que progresan juntos el tiempo y la acción en un relato hasta llegar al final. Mediante la narración, al hacer el tiempo reversible y al poner juntos hechos, objetos y experiencias recorriendo los vínculos posibles entre ellos hasta componer una narración con sentido (verosímil) que los reúna podemos «recuperar las historias de la Historia»<sup>171</sup>. Así, como señala Cristina Sánchez Muñoz, a propósito de las palabras de Benhabib, se trata de «historias que proporcionan un sentido a lo que nos rodea»<sup>172</sup>.

#### **Acontecimiento, acción y experiencia: el relato**

El relato es, desde esta perspectiva, un tipo de narrativa que en la medida en que fija su atención en las experiencias humanas, a fin de vincularlas entre sí y con sus agentes, versa sobre:

---

<sup>170</sup> Cfr. Goldie, P., *The mess inside*, Oxford, Oxford University Press, 2012

<sup>171</sup> Benhabib, 2003: 88

<sup>172</sup> Sánchez Muñoz, 2003: 57

«Situaciones, hazañas o acontecimientos singulares», que, «interrumpen el movimiento circular de la vida cotidiana<sup>173</sup> en el mismo sentido en que la vida (Bios) de los mortales interrumpe el movimiento circular de la vida biológica (zoé). El tema de la Historia», y, por tanto, de las narraciones (historias de la Historia), «son estas interrupciones: en otras palabras, lo *extraordinario*»<sup>174</sup>.

Esta atención a *lo extraordinario* nos devuelve de nuevo a la conexión entre acción-sentido-narración, en tanto que elegir lo extraordinario como el centro sobre el que gira la narración es coherente con una teoría de la acción abierta en la que la novedad espera en cada nueva acción que puede ser emprendida, es decir, en una teoría de la acción que gira a su vez en torno a la noción de *acontecimiento*:

Pero también permanece la verdad de que cada final en la Historia contiene necesariamente un nuevo comienzo. Este comienzo es la promesa, el único “mensaje” que le es dado producir al final. El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico. El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente se identifica con la libertad del hombre. *Initium ut esset homo creatus est* [para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre] dice Agustín. Este comienzo está garantizado por cada nuevo nacimiento, este comienzo es, desde luego, cada hombre<sup>175</sup>.

Este pasaje que cierra *Los orígenes del totalitarismo* presenta, trasladado al ámbito de la acción, aquello que Arendt afirmaba antes respecto de la Historia. Necesariamente el acontecimiento histórico es previamente una acción posible materializada, y encierra en esa actualización de lo posible la estructura abierta de la acción y la posibilidad del acontecimiento de la novedad. Ese comienzo posible no es necesariamente bueno pero tampoco necesariamente malo. Arendt no sostiene en este punto una ingenua esperanza en la bondad de lo por-venir, al contrario. La apertura de la acción socaba el peso decisivo del final en la medida en que nada queda clausurado por completo una vez ha llegado su final en la medida en que cabe pensar una consecuencia posible, y no tenida en cuenta, derivada del curso de acción que ahora finaliza. Ese debilitamiento del final<sup>176</sup> lo es también del

---

<sup>173</sup> Arendt recoge aquí la concepción clásica según la cual la naturaleza en la medida en que se desarrolla en una serie de repeticiones cíclicas tiene una estructura circular y una temporalidad infinita tomada en su conjunto, y el ser humano sería inmortal desde este punto de vista por la recurrencia de la especie, mientras que la vida de cada hombre individual tendría una estructura lineal y una temporalidad finita. [cita BPF, página 50]

<sup>174</sup> Arendt, BPF: 50

<sup>175</sup> Arendt, OT, 2004:580

<sup>176</sup> La problematización del final en la narrativa contemporánea es un fenómeno estudiado por la teoría y la crítica literarias y ha sido conectado mayoritariamente con la crisis de sentido de la vida en general vivida en occidente desde el final de la Primera Guerra Mundial. La dificultad para vivir con sentido se traslada a la

sentido último que las narraciones alcanzan al final, el cual queda abierto. La acción queda abierta a consecuencias e interpretaciones posibles y la narración de la acción queda sujeta a la misma suerte. El final ha dejado de ser el contenedor de la totalidad del sentido de la acción narrada, según afirma Aristóteles [incluir cita de la Poética al respecto]<sup>177</sup>. Como Arendt apunta en el pasaje citado el «comienzo es la promesa, el único “mensaje”, que le es dado producir al *finis*», de modo que el final de la Historia no es *el final de los finales*. Esta crisis del final se conecta en este punto con la crisis de sentido generada por la racionalización del mundo y de todas las esferas de la vida. Así el cambio en las condiciones de vida modifica las posibilidades de la narración<sup>178</sup> y de la producción de sentido. Y ello de un modo similar a como Benjamin identifica el decaimiento de la actividad de narrar:

Narrar historias siempre ha sido el arte de seguir contándolas, y este arte se pierde si ya no hay capacidad de retenerlas. Y se pierde porque yo no se teje ni se hila mientras se les presta oído. Cuanto más olvidado de sí mismo está quien escucha, tanto más profundamente se impregna su memoria de lo oído. Cuando está poseído por el ritmo de su trabajo, registra las historias de tal manera que es sin más agraciado con el don de narrarlas. Así se constituye la red que sostiene el don de narrar.<sup>179</sup>

Pero a pesar de ese debilitamiento del final, a raíz de la quiebra de la Modernidad, podemos conectar el peso que aún tiene y su importancia para la comprensión con la estructura rectilínea que presenta la vida como biografía, tal y como afirma Arendt en la *Entre pasado y futuro* (----:--)<sup>180</sup>. La apertura de la acción además de hacer posible lo inédito, nos permite, en el proceso de dar cuenta de un acontecimiento, conectar una acción con otra a fin de comprender lo sucedido. La estructura lineal de la vida de los seres humanos es la deuda contraída con la mortalidad y con el mundo, donde todo sucede «después de algo». Sucesión y duración son los rasgos distintivos del tiempo del acontecer del mundo. Análogamente, la sucesión es la norma en el transcurrir de los acontecimientos que separan el momento de la aparición de un ser humano en el mundo del momento de su desaparición. La sucesión temporal refuerza la estructura lineal de la vida como concatenación de acciones. El movimiento que genera nuestra aparición en el mundo provoca una serie de cambios y efectos, cuyo significado último sólo puede ser atisbado

---

dificultad del novelista para concluir su narración con un final capaz de sellar todas las líneas abiertas por el relato y asegurar un sentido acabado para la acción y los personajes.

<sup>177</sup> Incluir cita de la poética de Aristoteles

<sup>178</sup> Cfr. Williams, R., *Solos en la ciudad*, Barcelona, Debate, 1997, Kermode, F., *El sentido de un final*, Barcelona, Gedisa, 2000 y García Canclini, N., *La sociedad sin relato: antropología y estética de la inminencia*, Madrid, Katz, 2010.

<sup>179</sup> Íbidem, 417-418 §8

<sup>180</sup> Arendt, BPF:--

toda vez que este movimiento ha cesado<sup>181</sup>. Sólo al final de la narración, o de la vida, nos<sup>182</sup> es posible en parte superar la dimensión sucesiva de la temporalidad y recorrer hacia atrás los hechos, recorrer las sendas no transitadas, remontarnos hasta los cruces de caminos, explorar las zonas de sombra que deja la narración lineal de los triunfos y alcanzar algo de sentido. Esa transformación del tiempo sucesivo en reversible hecha por la narración nos permite evitar esa versión de la Historia que la equipara a la mera crónica de los hechos victoriosos que condujeron a un personaje a su final y nos facilita el aproximarnos transversalmente a una experiencia dada e intentar encontrar algo de sentido en ella. Esa dimensión significativa que la narración le impone a la sucesión temporal hace que la narración supere la crónica de instantes aislados vividos como si fueran producto de la necesidad y no del ejercicio de una acción abierta e imprevisible que presupone, al menos, la impresión de libertad negativa del agente. La linealidad se da en la medida en que no podemos deshacernos de la sucesión temporal, del propio pasar del tiempo, pero en la narración esta estructura lineal queda debilitada, pues como señala Cristina Sánchez Muñoz a propósito del concepto lineal de tradición que sostiene Arendt:

«La historia de las ideas políticas —o de las experiencias— se desarrolla en un diálogo entre distintas tradiciones de pensamiento en el que no en pocas ocasiones se incorporan elementos mutuos y se alcanzan posiciones intermedias con lo que esa afirmación de una narrativa lineal y compacta de la tradición (...) parece algo arriesgada»<sup>183</sup>.

Por ello la imagen de la línea recta de la vida individual sólo es válida en oposición a la imagen circular de la naturaleza pero respecto del propio proceso de dar cuenta de las experiencias, la imagen adecuada es la de una red<sup>184</sup>, con nudos, caminos, múltiples vías interconectadas y varias formas de ser transitadas. Este abandono de la linealidad conlleva una reafirmación de la condición situada de la comprensión y, por tanto, de la narración. La tesis que afirma la quiebra de la tradición y sus categorías se traduce desde este punto de vista en la necesidad de volver de nuevo la mirada al mundo y hacerlo de forma crítica, pero no significa creer que miramos la realidad como si nadie lo hubiera hecho antes. Esa

<sup>181</sup> Siempre mitigado por la condición abierta de la acción y de la interpretación y, por tanto, de la narración de lo sucedido.

<sup>182</sup> Esto es posible siempre para el espectador, el lector o los espectadores de la acción, ya que el actor en la medida en que no se postula como un sujeto auto-consciente carece de una conciencia inmediata sobre los fines y motivaciones de su acción, y en ocasiones del conjunto de todas las circunstancias en los que la acción está inserta. [Incluir un par de citas al respecto de la Vida del Espíritu]. Esta distinción entre actor y espectador no es tan clara y no impide que el actor, *a posteriori* y, mediante la reflexión sea espectador de sí mismo y de sus experiencias.

<sup>183</sup> Sánchez Muñoz 2003:54

<sup>184</sup> Incluir si es posible cita de wittgenstein

mirada es crítica en la medida en que persigue construir una visión y no reconocer un prejuicio o un principio hermenéutico empleado automáticamente o de forma irreflexiva. La condición inédita –al menos potencialmente– del presente exige ejercer la crítica pero no conlleva creernos al margen de toda tradición filosófica o cultural<sup>185</sup>.

La apertura de la acción, la pérdida de poder de las categorías de la tradición y la exigencia de la crítica nos llevan a preguntarnos por la posibilidad de la narración, a preguntarnos *cómo*, guiados por el deber de comprender, podemos, ante la experiencia del acontecimiento extraordinario, *narrar lo ocurrido*<sup>186</sup>. Es la pregunta por la viabilidad de la narración como *forma* alternativa a la concepción tradicional de la Historia capaz de conferir sentido a los procesos que intenta comprender. Si la Historia tiende mayoritariamente a explicar los hechos particulares a partir de la lógica interna que domina los procesos en los que se insertan hasta aparecer como un resultado inevitable, la narración debería ser capaz de encontrar un modo lateral de acceder y sacar a la luz *las historias de la Historia*, las otras versiones, las otras interpretaciones posibles de los hechos e integrarlos en una mirada polisémica y poliédrica sobre la realidad. Arendt llega a afirmar que en su deseo de *explicación*<sup>187</sup> de la realidad histórica toda historiografía es en el fondo una salvación o justificación de los sucesos del pasado, al suprimir el carácter contingente de tales hechos y subsumirlos bajo el transcurso de un inevitable proceso histórico<sup>188</sup>. Por este motivo la noción de la narrativa histórica tradicional que Arendt maneja no resulta adecuada para sus propósitos pluralistas y comprensivos, ya que:

«Esta tradición se caracterizaba por la imposición de la noción de proceso histórico, en la que los hechos particulares se encuentran subsumidos en una secuencia cronológica que tiene una lógica interna. De acuerdo con este tipo de explicación tradicional, el totalitarismo se encontraría inserto dentro de un proceso histórico, y se podría explicar con unos precedentes que hacen del acontecimiento algo inevitable y comprensible dentro de ese esquema procesual»<sup>189</sup>.

Arendt toma de Walter Benjamin el modo de plantear esa nueva narrativa, capaz de narrar las historias de la Historia a través de la narración de relatos (*storytelling*) sobre los hechos capaces de «arrojar luz sobre los fragmentos del pasado»<sup>190</sup>. Esta es también la

---

<sup>185</sup> Passerin D'Entrevés, ----, 33

<sup>186</sup> Esta pregunta es particularmente importante cuando, como en el caso de Arendt, la posibilidad actualizada, el acontecimiento extraordinario del que hay que dar cuenta es el totalitarismo y el holocausto y cuando al narrar históricamente el totalitarismo no pretende preservarlo sino destruirlo (Sánchez Muñoz, 2003:58).

<sup>187</sup> Oposición conceptual entre *explicación* y *comprensión*

<sup>188</sup> Arendt, *Ensayos de comprensión*, (página 428 en la versión inglesa – a propósito de Voegelin)

<sup>189</sup> Sánchez Muñoz, 2003: 58

<sup>190</sup> Ibidem, 59.

función principal que asignamos a la noción de narración en nuestra investigación, la capacidad de recuperar la posibilidad del sentido.

### **Las dos dimensiones de la narración**

A partir de los estudios de Benhabib (2003) y de Sánchez Muñoz (2003) podemos distinguir en Arendt al menos dos usos diferenciados de la narración, a saber: la narración como metodología y la narración como procedimiento de construcción de la propia identidad. La acción da lugar a historias y es mediante el discurso como se revela el agente de la acción, determinando con ello *un modelo narrativo de acción* según señala Sánchez Muñoz (2003: 61). Esta ambivalencia refleja a su vez la ya señalada **dobles dimensión de la acción**<sup>191</sup> en el esquema arendtiano, que nos puede ser de gran utilidad.

Tenemos de este modo por una parte **(1) la narración como metodología de investigación**, capaz de recomponer el sentido de los hechos sin homogeneizar los sucesos del pasado y que evita, de ese modo, transformar un hecho contingente en un destino necesario e inexorable. Por otra parte y a partir de la relación entre sentido, narración e identidad podemos identificar **(2) la potencia de la narración para construir una identidad al componer un relato revelador del agente** a partir de la narración de los hechos realizados por éste. Dentro de esta dimensión constructiva de la identidad podemos diferenciar entre (a) las narrativas ontológicas, empleadas para definir la identidad del agente; o (b) las narrativas públicas<sup>192</sup>, en tanto que relatos de los hitos y eventos de formaciones culturales e instituciones capaces dar lugar a una identidad colectiva. Si bien podemos distinguir claramente en la propuesta arendtiana tanto el papel metodológico como el carácter revelador de la narración respecto de la identidad de un individuo, no es posible afirmar de manera consistente la dimensión pública de la narración en Arendt ni hacer una interpretación comunitarista de este concepto. Como recuerda Passerin D'Entrevés<sup>193</sup> es necesario tener en cuenta las críticas de Arendt a cualquier forma de comunidad política e identidad colectiva construida sobre la base de tradiciones compartidas, es decir, a partir de narrativas comunes, lazos religiosos, étnicos o raciales. Críticas que podemos recordar a propósito de la ya citada entrevista con Günter Gaus respecto de su incapacidad para

---

<sup>191</sup> En el capítulo primero de esta investigación presentamos ya la dimensión doble de la acción, agonal y concertada, en referencia a la caracterización que D'Entrevés y Benhabib(----: 123-130) **hacen de ella**.

<sup>192</sup> Tanto en el caso de las narrativas ontológicas cuanto de las narrativas públicas tomo esta distinción y su nomenclatura del estudio de Sánchez Muñoz (2003: 61)

<sup>193</sup> Passerin D'Entrevés (----: 1-2)

comprender la posibilidad de amar algo distinto a seres humanos individuales<sup>194</sup>. Si la narración es una alternativa metodológica en la Humanidades y las Ciencias Sociales se debe a su capacidad para respetar el carácter poliédrico y polisémico de las acciones humanas, es decir su pluralidad. Es justamente la pluralidad social la primera víctima que se cobran las narrativas colectivas, como muy bien ha señalado Kymlicka en su obra *Ciudadanía multicultural*<sup>195</sup>. Habitualmente se trata de narraciones elaboradas por una minoría mayoritaria, que ocupa una posición de dominio jerárquico sobre el resto de la comunidad social y política, puestas al servicio de una finalidad homogeneizadora. En cualquier caso, esta dimensión jerárquica y vertical, y la puesta en riesgo de la pluralidad real de las sociedades son los motivos para rechazar un uso público de la narración, más allá de la plausibilidad o no de una interpretación pública y colectiva del concepto de narración en la obra de Arendt. En este sentido esta argumentación es también válida para prohibir el empleo de metanarraciones totalizadoras de la realidad, precisamente por su raíz «antinarrativa». En uso metodológico de la narración si bien es posible y deseable el desarrollo de una narrativa conceptual capaz de producir conceptos nuevos o de revitalizar conceptos gastados en el intento de dar luz a aspectos ocultos de la realidad, en cambio es un uso indebido el intento de proponer «explicaciones totalizadoras que privilegian la homogeneidad, la unidad y la universalidad»<sup>196</sup>. El énfasis de la producción filosófica de la segunda mitad del siglo XX<sup>197</sup> en la fragmentación del pasado y la ruptura de la continuidad histórica como signos distintivos de nuestro tiempo hacen inverosímil la validez de las metanarraciones<sup>198</sup>.

La narración es, pues, un nuevo método de comprensión del mundo, un pensar poético. Tal y como señala Sánchez Muñoz la metáfora, el relato trágico y la biografía son las figuras narrativas que Arendt «propone y utiliza en su diseño de una metodología alternativa a la habitual en las Ciencias Sociales de su época»<sup>199</sup>. Un pensamiento metafórico éste cuyo protagonismo y relevancia en la obra de Arendt encontramos en su texto sobre Benjamín en su obra *Hombres en tiempos de oscuridad*, así como en *La vida del espíritu* donde

---

<sup>194</sup> [incluir cita de la entrevista a propósito del amor al pueblo judío].

<sup>195</sup> Cfr. Kymlicka, W., *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996, en especial en “Estados multinacionales y estados poliétnicos” pp. 26-45 y a lo largo del capítulo 4 de la obra “Repensando la tradición liberal” pp. 77-110

<sup>196</sup> Sánchez Muñoz 2003: 62

<sup>197</sup> Espíritu del que Arendt también es partícipe con su tesis sobre la quiebra de la tradición.

<sup>198</sup> Este sentido totalizador y legitimador del presente es el que Nancy declara, en consonancia con las tesis de Lyotard, desaparecido para siempre. La desaparición de la validez metodológica de las metanarrativa no agota el dominio del sentido de forma que son las micronarrativas el sentido posible en nuestro tiempo.

<sup>199</sup> Sánchez Muñoz (2003:68)



aborda la relación entre lenguaje y metáfora y la metáfora y lo inefable. En el proceso de producción de sentido que supone la narración este pensar poético utiliza la metáfora como herramienta capaz de descubrir nuevos sentidos en el mundo. Más que de revelar un sentido oculto se trata de encontrar un nuevo camino susceptible de ser explorado, una conexión nueva entre partes de la realidad. En este sentido Ricoeur atribuye a la metáfora la capacidad de superar la mera descripción del mundo para re-describir creativamente la realidad mediante la creación de nuevas conexiones que nos ayuden a comprender el mundo. «Pensamos y conceptualizamos la realidad social en metáforas. Y estas metáforas condicionan nuestra acción»<sup>200</sup>.

«El cronista que narra los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños, da cuenta de una verdad: que nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido en la historia» según afirma Benjamin al comienzo de su tercera tesis de la filosofía de la historia<sup>201</sup>. La narración de los hechos nos permite alcanzar el sentido de tales hechos en su repetición y vinculación en el relato. «La narración de los hechos permite que el relato se materialice y que la historia narrada adquiera una persistencia en el mundo que la proteja contra la futilidad y el olvido»<sup>202</sup>. Cuando la narración adopta la forma del relato biográfico obtenemos engarzado en el relato de vida una nueva mirada sobre los hechos del pasado que posibilita en la rememoración de esa vida una mejor comprensión del pasado. Para Arendt la dimensión heroica de la acción permite identificar vidas ejemplares que nos ofrecen un conocimiento olvidado sobre el pasado al ser rememoradas. En cambio, para nuestra investigación esta dimensión ejemplar del relato biográfico es menos relevante, de modo que el verdadero punto de interés no es la condición ejemplar de la persona rememorada sino la condición singular e individual de la narración. La asunción de la norma arendtiana de la pluralidad como rasgo básico de la humanidad nos lleva a afirmar la riqueza de narraciones individuales, biográficas, que conjuntadas entre sí nos permiten reconstruir la imagen caleidoscópica de un momento del pasado. Se trata de narraciones que poseen unida a su condición individual una dimensión intersubjetiva que nos permite conectarla con experiencias similares y que nos revelan un conocimiento que no es ya meramente individual y subjetivo sobre el pasado sino un conocimiento compartido y, en cierto modo, universalizable. De esta forma el relato biográfico del pasado nos permite comprender, recordar y preservar el conocimiento de un pasado que se

---

<sup>200</sup> González, JM. (1998: 13)

<sup>201</sup> Benjamin (1973:179)

<sup>202</sup> Sánchez Muñoz (2003:71)

prolonga hacia el futuro. Arendt pone el acento en la «singularidad del agente, en su distintividad: cada agente es autor o autora de una historia única e irrepetible, y esa singularidad –que no es sino el resultado de la pluralidad humana– se manifiesta en una historia en una biografía»<sup>203</sup>. La utilización metodológica de la biografía nos permite conocer y comprender las vidas de otros a través de la construcción narrativa que el narrador lleva a cabo de los hechos biográficos. La narración presenta nuevamente su doble dimensión, es decir, por una parte su capacidad para construir y revelar una identidad y, por otra su capacidad para reconstruir a partir de experiencias concretas e individuales, en muchos casos silenciadas y olvidadas, un mayor conocimiento y comprensión del mundo a partir de la reconstrucción de aspectos ocultos de una situación o contexto histórico. Dentro de la producción filosófica de Arendt podemos encontrar el uso metodológico de los relatos biográficos tanto en la reconstrucción de las vidas de figuras como Rosa Luxemburg, Karl Jaspers, Isak Dinesen, Hermann Broch, Walter Benjamin y Bertolt Brecht, entre otros en su obra *Hombres en tiempos de oscuridad* (1965), y muy singularmente en el relato biográfico que elabora en su obra *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía* (1957). Así y siguiendo con el uso metodológico que Arendt hace de la narración en este último caso podemos afirmar que: «la historia de la judía Rahel Varnhagen nos explica la situación de los que Arendt denomina “parias políticos” y las consecuencias del aislamiento del mundo para el sujeto»<sup>204</sup>. Si esto es correcto podemos ver cómo de la narración de los hechos biográficos de una persona es posible extraer un conocimiento que trasciende la mera individualidad, sin acabar por ello con ella, y ayudarnos a comprender mejor el aspecto del mundo en el que dicha experiencia se inserta y desarrolla.

«La recuperación de esa memoria significa entonces, encontrar y sacar a la luz un legado en el que poder reconocer el significado de las acciones»<sup>205</sup>. La narración en su relato de los hechos del pasado recupera esas experiencias durmientes capaces de arrojar nueva luz sobre el presente. Ahora bien, me gustaría apuntar aquí que, al menos desde nuestro punto de vista, es más importante incidir en el papel productor de sentido del acto de la narración que en el carácter de legado o tesoro del pasado como tal. Esta imagen del pasado como legado y tesoro está presente en el aforismo del poeta René Char con el cual Arendt da comienzo a su obra *Entre pasado y futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*

---

<sup>203</sup> Sánchez Muñoz 2003:74

<sup>204</sup> Íbidem: 75

<sup>205</sup> Sánchez Muñoz 2003: 75

(1954): «notre héritage n'est précédé d'aucun testament»<sup>206</sup>. Quizás el excesivo énfasis en la dimensión del pasado como legado o tesoro nos lleva a hacer equivalentes los conceptos de pasado y tradición y, por tanto, a concebir el pasado como un tiempo objetualizado, un conjunto de bienes materiales y espirituales y, sobre todo, de prácticas y máximas de conductas, cerrado y fijo que deba ser preservado. Ahora bien, incluso en el citado texto de Arendt «la brecha entre el pasado y el futuro»<sup>207</sup> es posible reafirmar la dimensión abierta y procesual del pasado de tal modo que la narración se plantee como una forma de recuperar los márgenes y olvidos que la historia y la memoria no han sabido o podido reparar.

Desde el punto de vista de la construcción de la identidad por medio de la narración parece relevante destacar que la acción y el discurso implicados en la narración permiten la construcción de una identidad que siempre aparece ante un conjunto de espectadores que observan las acciones y escuchan el relato de un agente. Las personas individuales *aparecen* en el mundo, es decir, en ese espacio compartido con otros en el que actúan y donde, en función de su visibilidad, son vistos y oídos por los *otros*. Esta aparición entrega una respuesta a la pregunta «¿quién eres tú?»<sup>208</sup>. De esta forma la identidad queda construida doblemente, es decir, por una parte mediante la acción y el discurso del agente y, por otra, por el juicio que los espectadores se forman de dicho agente. Esta doble fuente de la identidad debe prevenirnos frente a dos hechos: por una parte una frente a una concepción esencialista de la identidad, en la cual el agente desvele en sus acciones un carácter esencial, necesario e inmutable, de modo que su vida sólo sea un mero despliegue de su esencia; y por otra parte contra el excesivo peso de la construcción social de la identidad de los otros, capaz de asignar una identidad en contra del auto-reconocimiento que de sí mismo hace el propio agente y que plasma en el relato de los hechos de su vida. En la literatura encontramos un ejemplo de esta reacción en contra de la imposición por los otros de una identidad que el sujeto no reconoce como propia, a saber:

«A esto respondió el labrador:

- Mire vuestra merced, señor, pecador de mi, que yo no soy don Rodrigo de Narváez, ni el Marqués de Mantua sino Pedro Alonso, su vecino; ni vuestra merced es Valdovinos, ni Abindarráez, sino el honrado hidalgo del señor Quijana.

---

<sup>206</sup> «Nuestra herencia no procede de ningún testamento» en Arendt BPF:3 [EPF:9]

<sup>207</sup> Prefacio a BPF: 3-15 [EPF:---]

<sup>208</sup> De esta forma afirma Elisabeth Young-Bruehl en “The writing of biography”, *Partisan Review*, 3, 1983. P.237. [Cito por Sánchez Muñoz (2003: 74)]: «Acción y discurso están estrechamente ligados debido a que el acto primordial y específicamente humano debe contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: “¿Quién eres tú?” Este descubrimiento de quién es alguien está implícito tanto en sus palabras como en sus actos».

- Yo sé quién soy –respondió Don Quijote–, y sé qué puedo ser, no sólo los que he dicho, sino todos los doce pares de Francia y los nueve de la Fama, pues a todas las hazañas que ellos todos juntos y cada uno por si hicieron se aventajarán las mías»<sup>209</sup>.

«Yo sé quién soy y sé que puedo hacer» es la respuesta de quien es socialmente percibido de un modo distinto a la propia percepción que tiene de sí mismo y se rebela contra esta imposición. La memoria de Don Quijote, a saber, los libros de caballerías y el relato de sí que ha construido a partir de ellos, es el relato de su propio pasado y es capaz de sostener su identidad frente a un mundo que la niega y la condena. Con esta alusión al personaje de Don Quijote quiero reivindicar cierta autonomía de los seres humanos para elaborar tanto el propio relato de sus experiencias como su propia comprensión de su identidad. Sigo en este punto el razonamiento de Fina Birulés respecto de la imposición exterior de la propia identidad. A propósito de la percepción por los otros de alguien como judío Birulés señala, interpretando a Arendt, cómo ante el ataque que supone la reducción de la pluralidad que constituye a cada individuo y ante la simplificación de sus múltiples pertenencias a una sola «la persona se ve reducida a lo meramente otorgado», es decir:

«Le es negada la libertad de acción específicamente humana; a partir de este momento todas sus opiniones parecen sólo poder ser explicadas como consecuencias “necesarias” de ciertas cualidades judías; se la ha convertido en simple miembro de la especie humana de la misma manera que los animales pertenecen a un determinada especie animal. Quien ha sufrido el ataque ha perdido un lugar que convierta en significativas sus opiniones y efectivas sus acciones; se ha vuelto prescindible y superfluo –es sustituible por otro judío–, al tiempo que se ha tornado inocente, ya que sus acciones son siempre valoradas como el resultado necesario de las condiciones naturales, psicológicas, que le han sido *dadas* y que no ha elegido, las cuales además son consideradas como lugares de indignidad»<sup>210</sup>.

Podemos sustituir judío por cualquier otra categoría y la reflexión será igualmente válida. La imposición social de identidades conlleva, por tanto, asumir una noción esencialista de la identidad y forzar de un modo unívoco la auto-representación de sí del sujeto hasta el extremo de imponerla desde fuera. De esta forma la aparición no es una presentación del sujeto mediante la acción y el discurso sino una completa construcción exterior a él pero desde una supuesta naturaleza esencial que los otros le asignan, cercenando doblemente la posibilidad de producir por sí mismo un discurso y una identidad. Esto no implica un rechazo de aquellos elementos o pertenencias simbólico-culturales que forman parte del sujeto como reacción frente a la imposición exterior de esa

---

<sup>209</sup> Don Quijote de la Mancha, Primera Parte, Cap. V

<sup>210</sup> Birulés, F (2005: XIV) en “Hannah Arendt y la cuestión judía” en la introducción a *Una revisión de la historia judía y otros ensayos* (2005)

«judeidad», por seguir con el ejemplo. Antes al contrario, se trata de hacer posible la libre apropiación y conexión plural de ese rasgo propio junto con otros para desde la pluralidad intrínseca de cada uno poder elaborar el relato de sí. Así:

«Quizás este gesto de aceptar lo dado<sup>211</sup> y partir de ahí (...) permita precisamente la emergencia de una subjetividad singular, pues supone tener alguna iniciativa con respecto al don. Así, cada persona puede entenderse como una variación –y no como una cancelación– siempre única de las diferencias que tiene en común con otros»<sup>212</sup>.

De este modo la pregunta esencialista por la identidad queda reemplazada por la pregunta por la acción por el modo de vivir y construir a partir de las múltiples pertenencias que cada uno de nosotros alberga un relato capaz de ligar dichas pertenencias entre sí al componer el carácter de un agente que actúa en el mundo en compañía de otros y que, por decirlo con Wittgenstein, deja traslucir en sus acciones su visión del mundo puesto que las certezas que configuran esa visión del mundo –equivalente al relato sobre el mundo que nos permite comprender e interpretar los hechos que acontecen en él– se reflejan, se muestran en el orden práctico.

Por estos motivos, y asumiendo plenamente el sentido procesual y abierto de la narración, que posibilita la producción de sentido de los hechos del mundo y del sujeto de la acción, me parece más adecuado hablar de biografía, y no de identidad, como relato de los modos de vivir y de estar en el mundo. Puesto que: «la subjetividad es siempre una manera de ser y, al mismo tiempo, de no ser; la subjetividad es siempre un relato (*story*) y jamás la revelación de una esencia; y ello porque la historia (*history*) no es una ontología»<sup>213</sup>.

Por otra parte cabe recordar que «¿Quién eres tú?» es la pregunta que se le formula al recién llegado, al extranjero. Cabe recordar que todo ser humano es en algún momento de su vida, al menos en el momento de su llegada a este mundo, ese recién llegado puesto que como puede leerse en *La vida del espíritu* llegamos a este mundo habitado por otros y en el que nos insertamos a través de la acción y el discurso:

«En este mundo al que llegamos, procedentes de ningún lugar, y del que partimos con idéntico destino, *Ser y Apariencia coinciden* (...) No existe nada ni nadie en este mundo cuya existencia no presuponga un

---

<sup>211</sup> Aquí *lo dado* o el don aluden al conjunto de elementos simbólico-culturales que forman parte de cada sujeto y debe distinguirse cuidadosamente de *lo otorgado* en tanto que la identidad compacta y cerrada que se impone al sujeto desde el exterior confiriéndole un modo de aparecer en el mundo al margen de su propia comprensión de sí.

<sup>212</sup> Íbidem: XV

<sup>213</sup> Birulés (2005: XVI)

*espectador*. En otras palabras, nada de lo que es existe en singular desde el momento en que hace su aparición; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien»<sup>214</sup>.

La llegada a ese lugar compartido con otros que es el mundo es lo que Arendt concibe como el hecho de la natalidad el nacimiento al mundo, tanto como nacimiento biológico como en tanto que llegada a una comunidad política. De este modo:

«Nacer es entrar a formar parte de un mundo que ya existía antes, nacer es *aparecer*<sup>215</sup>, hacerse visible, por primera vez, ante los otros; entrar a formar parte de un mundo en común. Estar vivo, en este sentido, significa no poder resistirse a la autoexhibición para reafirmar la propia apariencia. El *parecer* algo se corresponde con el hecho de que cada apariencia es percibida por una pluralidad de espectadores: “*no sólo estamos en el mundo, sino que formamos parte de él*”<sup>216</sup>. Y ello a raíz de que, en tanto que agentes, somos al mismo tiempo sujetos perceptores y objetos percibidos, formamos parte de un *contexto*»<sup>217</sup>.

Queda así afirmado el carácter pre-existente del mundo y su configuración como contexto de aparición y de recepción de los nuevos seres que llegan a él. Su dimensión contextual es aquella que nos revela su dimensión dialógica de modo que al menos siempre hay en ese contexto que es el mundo un conjunto de elementos comunes, de proposiciones sobre la realidad, y un actor y un espectador, incluso cuando ambas figuras coinciden como dos dimensiones de un mismo ser humano. A travesada siempre por el lenguaje la acción en el mundo y la comprensión de dicho mundo y de dichas acciones es una comprensión dialógica, resultado de la pregunta y la respuesta del actor ante el espectador. Esa dimensión dialógica, que en Arendt es propia del pensamiento como actividad del espíritu, tiene en su inicio la pregunta por la procedencia ya sea bajo la forma ¿quién eres? o bajo la propia indagación respecto de uno mismo ¿quién soy? Esa pregunta muestra la condición de extranjería que se predica, por tanto, de todos los seres humanos, pues siempre llegan a un lugar procedentes de otro y todos deben, en un momento dado, enfrentarse a esa pregunta ¿quién eres? que equivale a preguntar ¿de dónde vienes? La respuesta a esta pregunta no es un *qué* ni un lugar, sino una historia. Ya que la experiencia cotidiana del lenguaje a la que alude Arendt hace que:

«En el momento en que queremos decir *quién* es alguien, nuestro mismo vocabulario nos induce a decir *qué* es alguien; quedamos enredados en una descripción de cualidades que necesariamente ese alguien

---

<sup>214</sup> Arendt LM: 19 [VE: 43]

<sup>215</sup> Es importante destacar la diferencia entre *aparecer* y *parecer*. *Aperecer* refiere al acto de hacerse presente, de entrar en escena algo que no estaba ahí hasta entonces, mientras que por *parecer* debemos entender el modo en que algo es percibido por los que lo contemplan.

<sup>216</sup> «Somos del mundo y no sólo estamos en él» es la sentencia arendtiana que Birulés parafrasea en su magnífico resumen del inicio de *La vida del espíritu* y que podemos leer en Arendt LM: 22 [VE: 47]

<sup>217</sup> Birulés 1997: 19

comparte con otros como él; comenzamos a describir un tipo o carácter, en el antiguo sentido de la palabra, con el resultado de que su especificidad única se nos escapa»<sup>218</sup>.

Cuando concedemos la palabra y la acción a ese alguien nos encontramos con que ese carácter, el qué, cede su paso al quién en tanto que sujeto de imputación de ciertas acciones, las cuales aun pudiendo revelar un carácter pasan a ser el punto a partir del cual construir primariamente el sentido de ese *quién* pues:

«El descubrimiento del «quién», en contraposición al «qué»<sup>219</sup> es alguien, está implícito en todo lo que este alguien dice y hace. Pero se trata de una identidad frágil, puesto que depende, al mismo tiempo, de la autoexhibición y de la permanencia del acto de contar: la narración identificaría el sujeto mediante el relato de las propias acciones. En la medida en que el yo no es substancia, no puede ser definido, pero sí relatado y relatar es dar sentido a lo heterogéneo pero sin unificar»<sup>220</sup>.

La respuesta a la pregunta *quién* con *qué* refleja nuevamente la respuesta esencialista a la pregunta por la identidad del sujeto, y expresa de este modo la reducción de la pluralidad de su vida a una suerte de emanación necesaria procedente de un reducto inalterable de su ser:

«Cuando me preguntan *qué soy*<sup>221</sup> “en lo más hondo de mí mismo”, están suponiendo que “en el fondo” de cada persona hay sólo una pertenencia que importe, su “verdad profunda” de alguna manera, su “esencia”, que está determinada para siempre desde el nacimiento y que no se va a modificar nunca; como si lo demás, todo lo demás –su trayectoria de hombre libre, las convicciones que ido adquiriendo, sus preferencias, su sensibilidad personal, sus afinidades, su vida en suma–, no contara para nada. Y cuando a nuestros contemporáneos se los incita a que “afirmen su identidad”, como se hace hoy tan a menudo, lo que se les está diciendo es que rescaten del fondo de sí mismos esa supuesta pertenencia fundamental, que suele ser la pertenencia a una religión, una nación, una raza o una etnia, y que la enarbolean con orgullo frente a los demás»<sup>222</sup>.

Arendt entiende que para el sujeto no hay un conocimiento inmediato de sí, sino continuas reapropiaciones mediante el relato. Por eso, como Arendt afirma en su ensayo a propósito de Isak Dinesen, la respuesta a la pregunta ¿quién eres? es: «la respuesta del cardenal: “Permítame... responderle en la forma clásica y contarle una historia”»<sup>223</sup>. Esto se

---

<sup>218</sup> Arendt CH: 205

<sup>219</sup> Birulés entiende por este qué las «cualidades, dotes, talentos y defectos que exhibe u oculta» (CH: 203)

<sup>220</sup> Íbidem: 22-23

<sup>221</sup> La reflexión de Maalouf nos permite concretar esa extranjería abstracta en su dimensión antropológica, referida a la llegada al mundo de todo ser humano tal y como ha sido presentada con anterioridad, en el caso real de la pregunta referida al extranjero que llega, en este caso, procedente de otra región del globo procurándose un lugar en el mundo y el modo en que esta pregunta esencialista incide y cercena su pluralidad intrínseca. Aspecto sobre el que volveré más adelante en la investigación.

<sup>222</sup> Maalouf 2009:10-11 [la cursiva es mía]

<sup>223</sup> Arendt MDT: 113

debe a que los seres humanos interactúan en un entramado de relaciones<sup>224</sup>, donde toda acción queda engarzada con otras de modo que el sentido último de una de estas acciones sólo puede comparecer en el relato que vincule simbólica y significativamente la red derivada del hecho de actuar. Esta historia que es la respuesta a la pregunta por el *quién* no tiene ya como respuesta el *qué*, ni siquiera el *de dónde* que expresaría el lugar de procedencia<sup>225</sup>, sino el relato de las acciones y vicisitudes que distan desde nuestra aparición en el mundo hasta el momento presente, las cuales han ido dando forma a ese *quién* que relata su propia historia y al modo en que éste relata dicha historia. Arendt también nos advierte de que si bien es cierto que:

«El hecho de narrar una historia *revela significado sin cometer el error de definirlo*, que crea consentimiento y reconciliación<sup>226</sup> con las cosas tal como son realmente (...) no podemos evitar ser conscientes de cómo el menor malentendido, el menor cambio de énfasis en la dirección equivocada terminará por arruinarlo todo»<sup>227</sup>.

La dimensión narrativa de este aparecer en el mundo y el carácter lingüístico de esta presencia y acción en el mundo nos obliga a mantener siempre presente el carácter intersubjetivo del habitar el mundo y a ser especialmente conscientes de la fragilidad del sentido derivado de la narración en ese contexto en el cual hablamos antes otros que escuchan e interpretan nuestro relato. El hecho de que el significado de las acciones se haga presente en un discurso recibido por otros nos devuelve, a través de la cuestión relativa a la dificultad de la comprensión exitosa del relato, a la relación entre narrador, actor-agente y espectador.

Tal y como indica Birulés los sentidos de la acción sólo se revelarían a los demás o a uno mismo pero, en ese caso, siempre retrospectivamente:

«Lo que el narrador cuenta ha de estar necesariamente oculto para el propio agente, al menos mientras éste realiza el acto o se halla atrapado en sus consecuencias, ya que para él o para ella la significación de su acto no está en la historia que sigue. Todos somos agentes, actores, pero no dueños autores de los

---

<sup>224</sup> Confer. Arendt: “La trama de las relaciones y las historias interpretadas” en CH: 205-211

<sup>225</sup> Pues como se ha visto ya en al menos un caso provenimos de un lugar que es «ninguna parte», pues se trata de un lugar que se encuentra, metafóricamente, fuera del tiempo.

<sup>226</sup> Debo precisar aquí que entiendo por reconciliación, en este punto, el hecho de asumir como partes de la propia vida todos los hechos del pasado al integrarlos en una narración pero en modo alguno esto supone caer en la actitud definida anteriormente como reconciliadora, es decir, aquella que construye un relato que legitima el sufrimiento y la injusticia padecidos intentando procurarles al mal padecido la condición de medio para un bien, como si del mejor de los mundos posibles se tratase.

<sup>227</sup> *Ibidem*: 113



virtuales sentidos de nuestras acciones. Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el agente, sino el narrador, el espectador, quien capta y relata la historia»<sup>228</sup>.

Para decirlo en palabras de Arendt:

«La acción sólo se revela plenamente al narrador, es decir, a la mirada del historiador, que siempre conoce mejor de lo que se trataba que los propios participantes. Todos los relatos contados por los propios actores, aunque pueden en raros casos dar una exposición enteramente digna de confianza sobre intenciones, objetivos y motivos, pasa a ser simple fuente de material en manos del historiador y jamás pueden igualar la historia de este en significación y veracidad. Lo que el narrador cuenta ha de estar necesariamente oculto para el propio actor, al menos mientras realiza el acto o se halla atrapado en sus consecuencias»<sup>229</sup>.

Esta negación de la autotransparencia de la acción para el agente es uno de los elementos clave que permiten derivar del carácter abierto e impredecible de la acción su potencialidad significativa contenida en el hecho de narrar lo ocurrido. Al carácter poliédrico de la multitud de perspectivas disponibles sobre un hecho se suma la dimensión oculta de ello también para el propio actor. No es en el actuar sólo sino en el relato de lo acontecido donde brota el contenido desconocido de la acción. En la narración de la experiencia que sigue a la introducción de una cadena causal en el mundo. Podemos ver esto mismo de la mano de Benjamin quien comienza señalando en su ensayo sobre El narrador<sup>230</sup> que «El narrador toma lo que narra de la experiencia, de la suya propia o la transmitida, y la torna a su vez en experiencia de aquellos que escuchan su historia»<sup>231</sup>. De este modo la narración no se agota, no es susceptible de ser consumida o comprendida por completo, al contrario: «mantiene sus fuerzas acumuladas, y es capaz de desplegarse pasado mucho tiempo»<sup>232</sup>. Esta dimensión oculta y plural de la acción, y por extensión de la experiencia es lo que hace de ella un nodo inagotable de sentido que mana al ser revisitado de forma que la experiencia posee una potencialidad comprensiva de la realidad que ha de ser producida en el proceso de narrarla, de componer una historia de ella, pues la experiencia: «aún está en condiciones de provocar sorpresa y reflexión. Se asemeja a las semillas de grano que, encerradas en las milenarias cámaras impermeables al aire de las pirámides, conservan su capacidad germinativa hasta nuestros días».<sup>233</sup> Así:

---

<sup>228</sup> Birulés, 1997:23

<sup>229</sup> Arendt CH: 254

<sup>230</sup> Benjamin, 1961:409, §1

<sup>231</sup> Benjamin, 1961: 413 §5

<sup>232</sup> Íbidem, 416 §7

<sup>233</sup> Íbidem, 417 §7

La narración (...) no se propone transmitir (...) el puro asunto en sí. Más bien lo sumerge en la vida del comunicante, para poder luego recuperarlo. Por lo tanto la huella del narrador queda adherida a la narración, como las del alfarero a la superficie de la vasija.<sup>234</sup>

La narración sumerge el acontecimiento en la red o el entramado de relaciones y conexiones que conforman nuestra vida hasta integrar en ese tejido el añadido de un relato capaz de aportar cierto sentido al mundo. Esa inmersión del acontecimiento en la vida lo es en la vida del narrador, más que en la del agente/actor. Es ese alguien extraño, incluso cuando soy yo mismo narrando mis propias vivencias, el que narra el suceso quien interioriza el acontecimiento desde su perspectiva y lo conecta con otros elementos significativos en el proceso de dar cuenta de lo sucedido y comprenderlo. De este modo Benjamin retoma en la figura del narrador la del extranjero que ya antes apuntamos, de modo que para él la lejanía es uno de los rasgos propios del narrador. La huella del narrador es la huella de distancia, la marca del extranjero. La distancia se constituye en condición necesaria para la construcción de una visión de conjunto de los hechos del mundo para poder relatarlos. Esta distancia no se corresponde con una dimensión de imparcialidad fuera de la situación pues precisamente la narración, en cuanto método, tiene la función de poder poner:

«de manifiesto que la comprensión de los acontecimientos no se produce desde un punto externo, privilegiado y objetivo, revestido de imparcialidad, sino que cada narración propone una comprensión parcial (...) Esa pluralidad de las narraciones no nos ofrece ese punto arquimédico porque cada punto – esto es, cada relato– es de por sí arquimédico»<sup>235</sup>.

Distancia aquí no significa imparcialidad sino una cierta lejanía dentro del contexto en el cual se producen y significan las experiencias que integran la narración. Esta distancia del narrador es la que media entre la actividad e implicación plena en el hecho acontecido propia del agente y la visión externa que el espectador tiene de los hechos. El narrador al ser capaz de componer las conexiones entre los hechos del mundo y vincularlos en el relato asume una dimensión activa y no completamente exterior a las experiencias que relata si bien en constante reflexión sobre ellas, razón por la cual precisa encontrarse distanciado de ellas. La facultad de intercambiar experiencias, según la define Benjamin, es la narración. Es capaz de hacer comunicable y compartible el contenido de las experiencias humanas sin eliminar su carácter específico pero sin que su relato, y el aprendizaje que éste encierra, sea la mera recreación de una anécdota individual y privada. El contenido de la narración es:

---

<sup>234</sup> Íbidem, 418 §9

<sup>235</sup> Sánchez Muñoz, 2003: 77

«La experiencia que se transmite de boca en boca» pues «es la fuente de la que se han servido todos los narradores. Y los grandes de entre los que registraron historias por escrito, son aquellos que menos se apartan en sus textos, del contar de los numerosos narradores anónimos»<sup>236</sup>.

El relato oral de la propia experiencia es, además del material con el cual un (segundo) narrador compone un relato sobre un hecho, en sí misma una narración, es decir, el relato reflexivo sobre los propios actos o sobre uno mismo guiado por el deseo de dar cuenta de sí y expresar el modo en que uno mismo comprende e interpreta sus actos y, por ello, a sí mismo.

La lejanía se ejemplifica en el dicho popular, al que aluden Benjamin<sup>237</sup>, según el cual: «*Wenn einer Reise tut, so kann er was erzählen*»<sup>238</sup> que concibe al narrador como alguien que viene de lejos. Pero, como bien apunta Benjamin al comentar este proverbio, el narrador no es sólo alguien que viene de lejos y que al presentarse relata quién es, narrando la historia de su vida, pues: «no con menos placer se escucha al que honestamente se ganó su sustento sin abandonar la tierra de origen y conoce sus tradiciones e historias». En ambos casos se da el carácter mediador del narrador, a saber: ambos provienen de lejos, en un caso de otro lugar y en el otro de otro tiempo, de forma que tanto el viajero que cuenta sus experiencias lejanas como el hombre sedentario que relata las historias que la tradición y el pasado le han legado materializan en su narración un aprendizaje, un juicio y un conocimiento del mundo que proviene de lejos.

---

<sup>236</sup> Benjamin, 1961: 410, §2

<sup>237</sup> Íbidem: 410

<sup>238</sup> «Si alguien realiza un viaje, puede contar algo»

FUERA DEL MUNDO

Cuanto nosotros somos y tenemos  
Forma un curso que va a su desenlace:  
    La pérdida total.  
    No es un fracaso.  
Es el término justo de una Historia,  
    Historia sabiamente organizada.  
Si naces, morirás. ¿De qué te quejas?  
    Sean los dioses, ellos, inmortales.

Natural que, por fin, decline y me consuma.  
    Haya muerte serena entre los míos.  
Algún día —¿tal vez penosamente?—  
    Me moriré, tranquilo, sosegado.  
No me despertaré por la mañana  
    Ni por la tarde. ¿Nunca?  
    ¿Monstruo sin cuerpo yo?  
    Se cumpla el orden.

No te entristezca el muerto solitario.  
    En esa soledad no está, no existe.  
    Nadie en los cementerios.  
¡Qué solas se quedan las tumbas!

Jorge Guillén



## Capítulo 3.- La pregunta acerca del mundo

- 1 El mundo es todo lo que es el caso
- 1.2 El mundo se divide en hechos
- 2.026 Sólo si hay objetos puede haber una forma permanente en el mundo

Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-philosophicus*

§ 97. Las palabras «lenguaje», «experiencia», «mundo», si es que tienen un empleo, han de tenerlo tan bajo como las «palabras», «mesa», «lámpara», «puerta»

Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*

Si acudimos a la voz «mundo» en un diccionario filosófico<sup>239</sup> veremos cómo este término puede designar: 1) el conjunto de todas las cosas; 2) el conjunto de todas las cosas creadas; 3) el conjunto de entidades de una clase; 4) una zona geográfica; 5) una zona geográfica en un periodo histórico; 6) un horizonte o marco en el cual se hallan ciertos conocimientos, cosas o acontecimientos. Asimismo nos encontramos con la recomendación de precisar en qué sentido se emplea este vocablo, dada su relevancia y polisemia. Siguiendo este consejo dedicaremos algunas páginas a precisar alguno de los sentidos posibles del mundo en esta propuesta y su importancia como criterio y guía de esta investigación.

Si en los capítulos anteriores nos centrábamos en analizar cómo la racionalización de los procesos del mundo impactaba sobre la posibilidad de encontrar algún sentido a nuestra experiencia y los conceptos principales en ese análisis eran los de acción y sentido, ahora todo ello encuentra el cierre categorial de esta reflexión y su horizonte significativo en el concepto de «mundo». De forma análoga a como Wittgenstein nos recordaba al comienzo lenguaje, pensamiento, acción y mundo componen en la reflexión arendtiana la esfera fija desde la que elaborar toda comprensión de la experiencia. Hago mía esta imbricación arendtiana entre estos cuatro conceptos a la hora de elaborar un análisis crítico de la experiencia de los seres humanos en nuestro tiempo, y más concretamente al llevar a cabo la analítica de la experiencia de estar «fuera de lugar». El mundo se instituye como algo más que un espacio para la vida y la experiencia. De sus límites y aristas tratarán las páginas que

---

<sup>239</sup> Cfr. Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2002, Tomo III, pág. 2479

siguen, combinando el estudio de los rasgos del concepto con la presentación de su potencialidad crítica en esta investigación, mediante el análisis y la interpretación de la noción de mundo en Arendt y desde ahí, en otras cadenas de pensamiento forjadas por la reflexión filosófica a lo largo del pasado siglo XX.

El mundo es un concepto resbaladizo que ha ido asumiendo distintos sentidos y formas a lo largo de la tradición. Así, y según señala Remí Brage<sup>240</sup>, el concepto de mundo en la antigüedad griega oscila entre las nociones de *kosmos* y *ouranos* y designa «la totalidad ordenada de la realidad que forma el universo»<sup>241</sup> en lugar del concepto más fenomenológico de mundo que delimita «este aquí» donde estamos, esta cosa donde nos encontramos. Este segundo sentido del mundo no tiene cabida en la concepción clásica del espacio que oscila entre la física, la política y la cosmología hasta ocupando así su lugar alternativamente los conceptos de cosmos, lugar natural o espacio público, en tanto que formas de ordenar y dotar de sentido el espacio en que vivimos. Esa totalidad ordenada que enuncia el *kosmos* nos lleva a pensar en la instauración del límite como medio para construcción del mundo, en tanto que mundo ordenado distinto del caos informe. Esa delimitación que instauro el orden simultáneamente fractura el territorio y lo cerca. Ninguna imagen como la del jardín ha podido condensar con mayor densidad conceptual y potencia simbólica este establecimiento clausurado sobre sí mismo del límite. Esta parcelación del territorio que encierra un sentido en su interior se produce análogamente cuando delimitamos tanto un ámbito del saber como un periodo de la historia. El jardín, una recreación domesticada de la naturaleza, recrea en los relatos de orígenes la perfecta armonía entre lo fácticamente dado y su ordenación y sostenimiento por la acción de un orden trascendente de sentido. Una armonía producto de la domesticación del caos que parece casi detener el tiempo, eliminar lo imprevisible y adecuar todo cuanto acontece al plan previsto por el jardinero que ha concebido el orden y el sentido de ese espacio rescato de la arbitrariedad tumultuosa de la naturaleza. El orden nos lleva así a concebir el mundo como una zona del territorio y por otra parte en sentido cosmológico en tanto que designación de la totalidad de lo real, el universo del que forma parte el planeta tierra en el que habitamos. Así junto a esa conexión entre el mundo y el par de conceptos compuesto por el orden y el límite encontramos el «mundo» como un conjunto de cosas, como conjunto de hechos, como espacio o receptáculo en el que tales cosas o hechos existen o acontecen. Todos estos modos del mundo aparecen refigurados en la reflexión de Arendt

---

<sup>240</sup> Cfr. Brague, R., *Aristote et la question du monde*, París, Episteme, 1988

<sup>241</sup> Brague, R., *Opus cit.*, pp. 5-6

sobre el mundo, que nosotros elegimos aquí como guía de la investigación. El mundo se nos aparece en este punto como el lugar en el que existir y en el que desarrollar las experiencias que conforman nuestras vidas y, por ello, nos parece de especial importancia considerar cómo es ese mundo en el que existimos, qué modos de existencia cabe llevar a cabo en él y en qué medida el acceso o la exclusión del mundo condicionan las vidas que podemos tener. De manera preliminar podemos entender el «mundo» como un concepto emerge entre la espacialidad, el sentido y la acción y, en tanto que espacio en el que acontece la acción y, en el cual es posible atribuir sentido a nuestra vida, como una espacialidad coloreada con una dimensión simbólica.

La crisis del sentido resultado del proceso de racionalización de lo dado que ya hemos analizado nos deja ante la vivencia contemporánea no de la expulsión del edén sino de la imposibilidad del retorno, de su disolución. Esa concepción del mundo, del sentido y de la vida racionalista e hiper-racionalizada es la que el mundo de nuestros días ha visto desaparecer. Estamos más allá del jardín, y esta investigación lejos de la nostalgia del edén reflexiona más allá de la idea del retorno sobre las posibilidades del sentido de nuestras vidas en otros *lugares*.

### **3.1. «Mundo»: de los sentidos del mundo a los lugares del mundo**

En nuestra tarea de situar las distintas dimensiones del concepto de «mundo» en su sentido estricto o técnico nos dirigimos al pensamiento arendtiano como principal referencia teórica de esta investigación. Podríamos comenzar diciendo con B. Parekh que: «para Arendt, el mundo en el que viven los hombres es el mundo de la apariencia»<sup>242</sup>. Pero, y siendo esto cierto, el «mundo» va más allá de esta primera caracterización. Siguiendo las distintas apariciones de este concepto en el reflexión de Arendt podemos señalar inicialmente al menos tres sentidos-lugares del «mundo», a saber: (1) el mundo como escena, es decir, como espacio de aparición; (2) el mundo como artificio humano, conjunto de cosas producidas por los seres humanos para hacer del espacio un lugar habitable; (3) el mundo como refugio y hogar, asilo de los seres humanos y espacio donde sus acciones y sus vidas se tornan significativas. Como producto de la combinación de estas tres dimensiones podemos alcanzar a concebir el «mundo», a su vez, como (4) mundo común, en tanto que expresión de un sentido en común. Veamos pues con más detalles estos modos o sentidos del «mundo» y los lugares que en él se dibujan.

---

<sup>242</sup> «For Arendt, the world in which men live is the world of appearances» en Parekh, B., *Hannah Arendt and the search for a new political philosophy*, London, MacMillan, 1981, pág. 84 donde Parekh allude a las palabras de Arendt en *La vida del espíritu*, LM<sub>1</sub>, pág.19 y VE pág.43



Como es bien sabido en *La condición humana* Arendt designa tres actividades básicas de los seres humanos, a saber, la labor, el trabajo y la acción. Se trata de actividades presentes en el conjunto de los seres humanos y marcadamente espaciales, de forma que queda establecida una relación reguladora entre el tipo de actividad y el espacio que le corresponde<sup>243</sup> hasta el punto de diseñar toda una cartografía fenomenológica de las actividades humanas:

Human beings find themselves in an experienced landscape that divides into different areas: the Earth and the World, the Public, the Private and Social Realms. Since, for Arendt, the location of human activities' is a matter of very considerable importance, it will be helpful to start our examination of her theory of the *vita activa* by looking at this setting in phenomenological space<sup>244</sup>.

Más allá de la controversia a la que han podido dar lugar algunas de estas distinciones espaciales, comparto con Margaret Canovan la idea de que el mejor lugar para recomponer el complejo entramado de distinciones sobre el que se sostiene *La condición humana* es la relación entre el espacio y la actividad que es posible llevar a cabo en él. Por ello en mi propósito de profundizar en el concepto de «mundo» es capital observar la distinción entre mundo y tierra que encontramos en nuestra autora. A juicio de Canovan la concepción arendtiana del «mundo» como diferenciada de la «tierra» es uno de los aspectos más característicos y con mayores implicaciones políticas del pensamiento de nuestra autora.

La idea según la cual los seres humanos «no viven simplemente en la tierra sino que habitan un mundo específicamente humano»<sup>245</sup> hunde sus raíces en la impronta dejada por el pensamiento de Heidegger<sup>246</sup> en Arendt. El concepto de mundo en común como cuarta dimensión de esta noción aparece ante nosotros como un espacio compartido y presente entre los seres humanos, construido a partir de la pluralidad y la distancia. Así pues, toda esta analítica del mundo confluye en la reflexión arendtiana sobre la noción de espacio público a partir del protagonismo de la acción –y su dimensión política– en la analítica de las actividades humanas para acabar pensando el «mundo» como espacio de la política.

---

<sup>243</sup> Margaret Canovan destaca esta dimensión especial de la actividad humana: «Her (Arendt's) theory is concerned with general human capacities that correspond to features of the common human situation, which she envisages in terms that are largely spatial» en Canovan, M., *Hannah Arendt a reinterpretation of her political thought*, Cambridge University Press, 1992, pág. 105

<sup>244</sup> Canovan, M., *Ibid.*

<sup>245</sup> «Human beings do not merely live on the earth but inhabit a specifically human world» en Canovan, M., *Opus cit.*, pág. 106

<sup>246</sup> Más concretamente se trata de la pervivencia en la noción de «mundo» de Arendt del concepto heideggeriano de «ser-en-el-mundo». A este concepto y a su impacto en nuestra investigación está dedicado el siguiente epígrafe de este mismo capítulo. Para mayor información sobre la relación entre Arendt y Heidegger

### 3.2. «Versuche in der Welt zu Hause zu sein»: del intento de hallar un lugar en el mundo

«Yo quiero comprender. Y si otros comprenden –en el mismo sentido en que yo he comprendido– eso me produce una sensación como de sentirme en casa»<sup>247</sup>.

«Intentar sentirse en casa en el mundo» es la expresión con la que Elisabeth Young-Bruehl, condensando a la perfección el pensamiento de Arendt, titula uno de los capítulos de su biografía<sup>248</sup>. Pero, ¿qué significa tener un lugar en el mundo? La respuesta a esta pregunta es una tarea constante que nos acompaña a lo largo de toda la investigación, y por eso volveremos en distintos momentos para ir precisando las posibles respuestas. En un primer momento podemos recordar como para Arendt ese lugar es algo más que una pequeña sección del espacio y, en cambio, yendo más allá está necesariamente unido a la posibilidad de hacer oír la propia voz, expresar la propia opinión y poder actuar en consecuencia. Este *sentirse en casa en el mundo* nos presenta unidos por una parte la reflexión hecha por Arendt sobre la experiencia de la superfluidad y la apatridia y, por otra, el concepto de mundo en toda su riqueza. Se funden en esas pocas palabras la reflexión sobre la espacialidad, sobre el mundo como ámbito de la política y la exclusión de éste que supone el no reconocimiento de la dimensión jurídica de la persona, en términos arendtianos, el *derecho a tener derechos*.

A lo largo de la segunda parte de la investigación abordaremos de modo más preciso qué significa en el contexto de la globalización actual, del desplazamiento y del orden internacional de derechos humanos tanto la propia noción de *lugar* como el sentido propiamente político de la expresión «tener un lugar en el mundo» o «estar fuera de lugar». Antes de llegar a ese punto queremos estudiar las implicaciones de dicha conceptualización, y la filiación de ésta. Para ello partimos de la reflexión arendtiana sobre la condición de apátrida y la no pertenencia al espacio de la política y los derechos, acudiendo a las fuentes heideggerianas de esta noción de mundo. La estrategia teórica en este punto consiste en, una vez analizado qué quiere decir Arendt con el concepto mundo, indagar sobre el peso de la herencia de Heidegger en ese concepto y, a la espalda de esa crítica del *estar-en-el-*

---

<sup>247</sup> Arendt, EU pág. 3, EC pág. 19

<sup>248</sup> En concreto se trata del capítulo séptimo, dedicado a la década que va de 1951 a 1961. Los años de la postguerra, de la vida en los Estados Unidos, de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*, entre otras obras. La parte de su vida y de su obra que trata de reconstruir un lugar propio al que pertenecer, en el que participar y desde el cual poder comprender el mundo.

*mundo*, obtener una primera delimitación concreta de en qué consiste «estar fuera de lugar», o lo que es lo mismo, «no tener un lugar en el mundo».

#### a) «Estar-en-el-mundo»: del habitar el mundo

Es en la primera división de *Ser y tiempo*<sup>249</sup> donde Heidegger nos entrega su descripción del «estar-en-el-mundo»<sup>250</sup> que luego usará para cimentar una profunda crítica de la ontología y epistemología tradicionales. Heidegger denomina a la actividad de existir «estar-en-el-mundo». De este modo Heidegger enfatiza el hecho de que el estar-en del «estar-en-el-mundo» no debe entenderse como una característica de los objetos ubicados espacialmente con respecto a otros objetos<sup>251</sup>. Como sostiene Jorge Eduardo Rivera «estar-en-el-mundo no significa estar colocado dentro del espacio universal sino estar-siendo-en-el-mundo, es decir, habitar el mundo»<sup>252</sup>. Sabemos que Heidegger establece esta distinción entre los diferentes modos de estar-en dentro de una distinción mayor que separa al ser humano del resto de objetos *del* mundo, de forma que tienen existencias completamente distintas entre sí. Las características más generales de los objetos, según Heidegger, son categoría, mientras que las características más generales de los seres humanos en tanto que tales se llaman existenciales. En resumen, por una parte Heidegger distingue una existencia categorial propia de los objetos y una existencia existencial propia de los seres humanos y ambas se diferencian entre sí por el particular modo de estar-en del *dasein* frente al modo en que un objeto esta en o dentro de otro o del espacio.

Objetos	Seres humanos
Existencia categorial	Existencia existencial
Estar “en” o dentro del espacio	Estar-siendo-en-el-mundo: habitar

<sup>249</sup> Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1927 (abreviada en adelante como SZ). En castellano empleo la traducción de Jorge Eduardo Rivera disponible en la siguiente edición: Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2009 (abreviada en adelante como ST).

<sup>250</sup> Usualmente desde la traducción de hecha por José Gaos de la obra de Heidegger se ha vertido siempre al castellano el concepto de in-der-Welt-sein como ser-en-el-mundo. En cambio coincido con el profesor Rivera en su preferencia al traducir sein en este contexto como estar, pues como dice en la página 461 de la citada edición «el verbo estar expresa en castellano mucho mejor ser el acto mismo de ser en tanto que estar es la forma fuerte de ser». Traducir el constructo como ser-en-el-mundo supone enfatizar el aspecto esencial de la estructura, mientras que al traducirlo por estar-en-el-mundo se subraya más el aspecto existencial de la estructura.

<sup>251</sup> Dreyfus, H. L., *Ser-en-el-mundo: comentario a la división I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, Chile, Ed. Cuatro vientos, 2003, pág. 45

<sup>252</sup> Heidegger, M., ST, nota del traductor, pág. 461

Para articular esta distinción sobre los modos de estar en el mundo Heidegger emplea como criterio el *esclarecimiento* de los sentidos de la palabra «en»<sup>253</sup> que se resumen básicamente en dos, a saber: (1) el sentido categórico de inclusión física, y (2) el sentido existencial que expresa involucramiento (como sucede por ejemplo en la expresión coloquial castellana «estar en el ajo»). Para Heidegger, según nos muestra Dreyfus, en no significa originariamente inclusión sino que «su sentido originario es más bien “residir”, “habitar”<sup>254</sup> o “morar”»<sup>255</sup>. Para Heidegger es cierto que sin metáforas como dentro/fuera, basadas en la inclusión espacial, no podríamos pensar en relaciones involucradas más abstractas pero ello no implica que la relación espacial sea para Heidegger aquella a partir de la cual proyectamos imaginativamente las demás sino que en su apelación a etapas originarias del lenguaje no ha surgido aún la distinción metafórico/real.

<b>Sentidos espaciales y existenciales</b>		
	<b>Sentido categórico</b> (indiferencia)	<b>Sentido Existencial</b> (Preocupación-interés)
En	Inclusión, ser (estar) en Inclusión espacial Ej. Él está en casa Inclusión lógica o pertenencia a una clase Ej. Él está (pertenece) a la clase trabajadora	Involucramiento, estar en Involucramiento personal Ej. Él está enamorado Involucramiento auto-definido, el estar-en-una-clase Ej. Él se concibe como parte de la clase trabajadora
En	Situación especial, inclusión Ej., Él está en el trabajo	Ocupado con, concentrado en Ej., Él está sumido en el trabajo
Al lado	Cerca de – relación espacial	Junto a – apoyo personal (involucramiento)
Hacia	Encaminarse a (espacialmente) Ej., Ella se dirigió (mostró su cara) hacia su amigo	Verbal e intencionalmente Ej., Él se dirigió hacia su amigo (para pedirle ayuda)

Más allá de este análisis la posición de Heidegger consiste en afirmar que el sentido de estar involucrado es algo específicamente propio del ser humano. Se trata de estar inclinado

<sup>253</sup> Cfr. §12 Bosquejo del estar en el mundo a partir del estar en como tal en Heidegger, SZ, pp. 53-59, ST, pp. 76-81

<sup>254</sup> Cfr. Heidegger, M., “Construir, habitar, pensar” en *Conferencias y artículos*, Barcelona Ed. del Serbal, 2001, pp. 199-219

<sup>255</sup> Dreyfus, H.L., *Opus cit.*, pág. 47

a adoptar hacia el mundo, sólo el *dasein* tiene la capacidad de preocuparse e involucrarse<sup>256</sup>. Esto no impide que en tanto que corpóreo un ser humano pueda ser tomado como algo que está presente en un espacio, si bien esta no es su forma propia de estar-en-el-mundo. Para Heidegger no tiene sentido concebir que el *dasein* pueda estar fuera del mundo, de modo que no esté involucrado en él ya que pasar del sentido existencial del “en” al sentido categorial implica convertir a un ser humano como un objeto. Más adelante volveremos sobre este punto pero este *sinsentido*, según Heidegger, es, sin embargo, el centro conceptual de la crítica, que como ensayaremos en nuestro siguiente epígrafe, hacemos a la concepción heideggeriana del estar-en-el-mundo de la mano de Günter Anders. La realidad de la expulsión del mundo de millones de seres humanos que están en el mundo meramente como objetos, al haber perdido junto con su capacidad de actuar la posibilidad de involucrarse en un mundo al que no pertenecen y que no les pertenece. Seres humanos que son tratados meramente como estando en el espacio, más concretamente, estando presentes donde no deben. Aunque Heidegger afirme que el *dasein* jamás se siente del todo cómodo en el mundo, esta extrañeza o ese descentramiento respecto de su mundo no disuelve ni hace equiparable la diferencia genérica que existe entre los seres humanos que no terminan de encontrar un acomodo simbólico en el mundo y aquellos otros que no pertenecen a él en modo alguno. La modalidad de estar-en que Heidegger llama habitar implica que cuando habitamos en algo éste deja de ser un objeto para nosotros, ese espacio se convierte en parte de nosotros invadiendo y penetrando en nuestra relación con los demás objetos del mundo, una relación entre el yo y aquello en lo que habito que no puede entenderse como un tipo de relación sujeto-objeto. Esta relación de co-pertenencia es la que pierden las personas que dejan de tener mundo para estar meramente en el espacio.

#### **b) Seres humanos sin mundo: crítica de las nociones de ser-en y de habitar**

Una vez expuesta la reflexión heideggeriana sobre el *estar en el mundo* aparece aquí la crítica que hace de ella Günter Anders en *Hombres sin mundo* y en *Nosotros los hijos de Eichmann*. En ellos Anders presenta la noción de superfluidad, de seres humanos desechables.

«Seres humanos sin mundo» son aquellos que están obligados a vivir dentro de un mundo que no es el suyo; un mundo que, aunque es creado y mantenido por ellos con su trabajo diario no está hecho para ellos. Se encuentran dentro de un mundo para el que ellos

---

<sup>256</sup> «El relacionarse con el mundo es posible únicamente porque el *Dasein*, como el ser-en-el-mundo, es tal cual es» Dreyfus, H.L., *Opus cit.*, pág. 48

están pensados y son utilizados pero cuyas normas, objetivo y lenguaje no son los suyos, y no están concebidos para su disfrute. Lo decisivo de la tesis de Anders es que ciertos seres humanos, cuyo concurso en el sostenimiento del mundo es imprescindible, en cambio, no forman parte de él, no les pertenece ni ellos pertenecen a ese *lugar*. En él no están en casa, como no lo está el obrero de la construcción en el edificio que ha construido. En esta tesis Anders se refiere al proletario que vive en un mundo de otros, en el cual son otros quienes se sienten en casa puede servirnos, por otra parte, para dar cuenta de la situación actual en la cual se encuentran las personas en desplazamiento en el siglo XXI. Según dicha tesis no sería correcto predicar de éstas personas la característica esencial que Heidegger atribuye a la existencia humana y según la cual el ser humano es *eo ipso* un «ser en el mundo».

Esto lleva a considerar como la tesis heideggeriana en su olvido de la política, de los asuntos públicos del mundo en común, comete la ingenuidad de considerar que el hombre por su mera constitución ontológica se encuentra en el mundo, arrojado a la acción y al devenir. En cambio aquellas personas superfluas, invisibles, excluidas e impotentes no son una existencia en el mundo puesto que en razón de esa (su) impotencia se encuentran dentro del mundo pero no encuentran asilo, descanso o refugio en él. Invisibles, aislados, mudos e impotentes para la acción son un engranaje del mundo y no habitantes del mismo.

Estas personas no viven en el mundo, sino dentro de él, dentro del mundo de otros y ello aun cuando las cadenas se hayan vuelto tan suaves y flexibles como para que estas personas las confundan con el mundo, incluso con su propio mundo y no sean capaces de imaginar algo distinto y se resistan a perder la realidad, las circunstancias en las que viven. Aun sin ser conscientes de ello estas personas son «seres sin mundo».

Así pues según Anders la expresión «ser en el mundo» designa un hecho de clases y sólo puede predicarse de los elementos que caen bajo esa clase para los cuales la tesis de Heidegger es correcta para ellas puesto que pueden identificarse con lo que las rodea reconociéndolo como su mundo. En la situación actual y bajo el paradigma general de desplazamiento mi intuición es que no es correcto ni apropiado entender esto en términos de clase, con dominios cerrados, sino necesariamente en el marco abierto y transversal del desplazamiento, de un modo circunstancial, y donde la situación de «estar en el mundo» es cada vez menos verosímil y asume la forma de un estado ideal que encuentra en grado y forma variable su cumplimiento real, en función del grado de desplazamiento de cada ser humano y sus consecuencias.

Expresado en términos hegelianos la tesis de Anders es que el ser del esclavo o es un ser en el mundo precisamente porque no vive en su mundo, sino en el mundo y para el mundo de los amos. ¿A quién pertenece el mundo? Anders señala muy acertadamente que en contra de la tesis de Heidegger la siguiente afirmación:

«uno sólo están en aquel mundo, sólo pertenece a aquel mundo que a uno le co-pertenece»

De este modo la exigencia de bidireccionalidad o doble sentido de la relación de pertenencia sirve para definir y diferenciar la existencia que se encuentra en el mundo de aquella que si bien tiene cabida dentro de él se encuentra fuera del mismo. El ser de las personas «sin-mundo» y que define su experiencia como un quedarse-fuera, «no ser admitido en el mundo»<sup>257</sup>.

Anders señala en su texto que en los años 80 en los que escribió el texto los parados son de una manera potenciada y más pronunciada lo mejores ejemplos de los sin-mundo, aquellos que al perder su trabajo perdieron también aquel «mundo» que no era en absoluto el «suyo» pero que al menos mediante el ejercicio del trabajo y la propia profesión les permitía alcanzar alguna significación dentro de él.

Dice Anders: «en resumen mis textos tratan una y otra vez de los parados como «seres sin mundo», portadores del principio *non laboro ergo non sum*, son para mí junto con los aparatos, las figuras clave de nuestra época, los símbolos y representantes de la obsolescencia del ser humano (die Antiquiertheit des Menschen)». A mi modo de ver es preciso considerar en qué medida los cambios que han producido el fin de la sociedad de clases derivada de la sociedad del trabajo de la segunda mitad del siglo XX y que han generado la sociedad actual del post-trabajo repercuten sobre los rasgos y el alcance de la obsolescencia del ser humano en la actualidad. En una primera intuición parecería que la devaluación de la categoría del trabajo (profesión) supone un empujón casi definitivo para la instauración del paradigma del desplazamiento, el cual amplía el alcance de la obsolescencia de manera irrestricta hasta hacer variar sólo en grado las distintas experiencias de los seres humanos.

El ser humano es «sin mundo» para Anders desde una perspectiva puramente ontológica. En un primer sentido esto puede entenderse como la circunstancia antropológica según la cual lilo de vida en los seres humanos no están predispuestos a ningún mundo en concreto ni para ningún estilo de vida concreto sino que se ven

---

<sup>257</sup> Remite a un texto suyo sobre Kafka incluido en ese volumen.

obligados a procurarse o crearse un nuevo mundo y un nuevo estilo de vida en cada época a raíz del rasgo de la «no-determinación». En las culturas arcaicas se intentó superar esa «no-determinación» mediante su estructura estacionaria, en el desarrollo del paradigma de la instalación bajo la siguiente relación un ser humano «no-determinado» para un mundo determinado y, en su instalación en el mundo, determinado por ello. En cambio el principal significado que Anders asigna esta expresión es la siguiente:

«con la expresión ser humano sin mundo designo al ser humano en la época del pluralismo cultural, aquel ser humano que porque participa en demasiados mundos a la vez no tiene ninguno en concreto, y por ello no tiene mundo».

Es preciso matizar y redimensionar las palabras de Anders. El problema al cual apuntan es el mío si bien su enfoque es distinto e interesante, sus conclusiones generan algunos problemas. La pluralidad de mundos y la pluralidad de pertenencias que lleva consigo se penaliza en el mundo actual en el cual la homogeneidad identitaria es un requisito, un vestigio del pasado de la instalación que se ha sobre dimensionado para hacer de él una de las pocas, sino la última, fuente de sentido tanto de la propia persona como del mundo en el cual se inscribe. No por ello la pluralidad de pertenencias debe ser consignada como un mal, ni la reivindicación del mundo concreto y propio que se ha perdido la respuesta a la experiencia de la tierra baldía. Es preciso asumir las características y condiciones de posibilidad del paradigma del desplazamiento para buscar bajo qué mecanismos sería posible dar sentido al mundo y a uno mismo en un contexto plural, de movilidad, donde las pertenencias múltiples y las personalidades híbridas son un dato innegable, que no va a desaparecer, en tanto que exponente de las consecuencias del proceso de implantación y desarrollo del nuevo paradigma. Es preciso disponer de herramientas críticas para analizarlo pero el recuerdo melancólico del paraíso perdido es una vía sin salida.

Podemos conectar esta reflexión crítica que Günter Anders hace de lo que significa estar expulsado del mundo en tanto que tener una existencia propia de un objeto, con la reflexión crítica respecto de la globalización y la superfluidad que hacen sociólogos, filósofos y otros teóricos contemporáneos como Zygmunt Bauman o Étienne Balibar.



En este sentido Bertrand Ogilvie describe de forma clara las consecuencias humanas del desarrollo del nuevo capitalismo global:

[L]a lógica contemporánea del mercado (otro nombre del capitalismo) es una lógica de exterminación indirecta y delegada (ejecuciones de niños en las grandes metrópolis brasileñas, exacerbación de guerras tribales africanas, regímenes neocoloniales que se aprovechan de las hambrunas endémicas) acompañadas de algunas medidas de comercialización y utilización simbólica (tráfico de órganos, de sangre, adopciones infantiles)<sup>258</sup>.

Las víctimas de este desarrollo son las personas que los países desarrollados se pueden permitir abandonar a su suerte. Población excedentaria tanto en el interior como en el exterior de sus propias fronteras, ya sean personas excluidas y marginadas, desplazadas en el interior de la propia sociedad, como personas que viven en otras regiones del mundo y bien sufren allí estas consecuencias, bien a causa de estos efectos se desplazan a todos lugares del mundo, en muchos casos en condiciones de desamparo material y jurídico.

Las personas que no entran en los planes nacionales ni internacionales en América Latina reciben el nombre de *población chatarra*, algo que Ogilvie nombra como la producción moderna de seres humanos desechables<sup>259</sup>.

### 3.3. Mundo moderno, alienación del mundo y «acosmia»

Al inicio del capítulo VI de *La condición humana*<sup>260</sup> Arendt designa claramente la alienación como «alienación del mundo» y, tal y como afirma Etienne Tassin en su ensayo *Le trésor perdu*<sup>261</sup>, Arendt entiende este concepto en un sentido weberiano<sup>262</sup>, es decir, como resultado del proceso de «desencantamiento del mundo». Para Arendt, contrariamente a lo que puede significar para Hegel o Marx<sup>263</sup>, la alienación no se predica de los individuos, no consiste en una enajenación del sujeto que queda fuera del movimiento reflexivo de la conciencia o el extrañamiento correlativo de la división del trabajo. Para Arendt hemos de comprender la alienación, en cambio, como parte y resultado de ese proceso –no lineal– de

---

<sup>258</sup> Ogilvie, B., *L'Homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, París, Ed. Amsterdam, 2012, pág. 73

<sup>259</sup> «purs moyens d'une dépense généralisée, il n'était plus nécessaire de jouer de la référence, de faire fonctionner la structure» Ogilvie, B., *Opus cit.*, pág. 74

<sup>260</sup> Como puede verse el propio título del parágrafo es «la alienación del mundo», subrayando el especial sentido que tiene el concepto de alienación en la reflexión arendtiana sobre el mundo moderno y el binomio acción-sentido. Cfr. HM § 35.- «World alienation» pp. 248-257; CH pp. 277-286.

<sup>261</sup> «(L'aliénation est) évidemment comprise au sens wébérien d'un détachement du monde» Cfr. Tassin, E., *Le trésor perdu*, París, Payot, 1999, pág. 248

<sup>262</sup> Cfr. Weber, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, München, Beck, 2006, en castellano, Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2001

<sup>263</sup> Sobre la comparación entre el concepto de alienación en Marx y Arendt cfr. Ring, J., "On needing both Marx and Arendt. Alienation and the Flight from Inwardness", *Political Theory*, agosto 1989, p.432-448. Sobre el concepto de alienación en Weber y Arendt cfr. Leibovici, M., "Acosmisme et apolitisme. Une confrontation entre Hannah Arendt et M. Weber", *Tumultes*, París, L'Harmattan, 1996, p.71-91.

«desencantamiento del mundo»<sup>264</sup>, según un movimiento que va progresivamente de una posición de retirada, exilio y fuga, (de una expropiación) hasta una separación radical del mundo común (en tanto que espacio y conjunto de experiencias compartidas), de un lenguaje común y de una intervención activa en la acción colectiva. Según los sentidos del mundo descritos antes<sup>265</sup>, en lo referente a la alienación entendemos el mundo como condición y espacio plural para la vida y la acción, es decir, como espacio de la política. Arendt entiende la alienación como el movimiento que produce la acosmia.

---

<sup>264</sup> Tassin, E., *Le trésor perdu*, Ibíd.

<sup>265</sup> Supra. Parte 1, Capítulo 3, 3.1 “«Mundo»: de los sentidos del mundo a los lugares del mundo”, p. xx.



## Pasaje nº 4

¿Cuáles son las raíces que arraigan, qué ramas  
crecen  
en estos pétreos desperdicios? Oh hijo del hombre,  
no puedes decirlo ni adivinarlo; tú sólo conoces  
un montón de imágenes rotas, donde el sol bate,  
y el árbol muerto no cobija, el grillo no consuela  
y la piedra seca no da agua rumorosa. Sólo  
hay sombra bajo esta roca roja  
(ven a cobijarte bajo la sombra de esta roca roja),  
y te enseñaré algo que no es  
ni la sombra tuya que te sigue por la mañana  
ni tu sombra que al atardecer sale a tu encuentro;  
te mostraré el miedo en un puñado de polvo.

T. S. Eliot, *El entierro de los muertos*



## **SEGUNDA PARTE**

# **«FUERA DE LUGAR»: CONDICIONES MATERIALES Y CONSECUENCIAS PERSONALES DEL DESPLAZAMIENTO**



## SEGUNDA PARTE

### «FUERA DE LUGAR»: CONDICIONES MATERIALES Y CONSECUENCIAS PERSONALES DEL DESPLAZAMIENTO

#### *Introducción: sobre el alcance de los límites del mundo*

Aquella persona que sobrevive a su mundo experimenta las consecuencias de encontrarse fuera del tiempo. Como Arendt afirma al comienzo de *La vida del espíritu* venimos al mundo desde ninguna parte y, pasado un tiempo, lo abandonamos con idéntico destino<sup>266</sup>. Ese lapso de tiempo que separa nuestra aparición de nuestra desaparición es la vida, y el mundo el lugar en el cual la llevamos a cabo. Si definimos la experiencia de estar «fuera de lugar», es decir, la experiencia de la falta de pertenencia al mundo, como aquella en la que el sentido del mundo y de nuestra vida se han desvanecido, no encontraremos mejor ejemplo de ello que la experiencia de quienes sobreviven a su mundo. En la noción de sentido se produce una imbricación entre el tiempo (la vida) y el espacio (el mundo) a través de la acción. Cuando los destinatarios de nuestro afecto han desaparecido, cuando nuestras acciones y sus efectos se han borrado, cuando los procesos del mundo se nos han vuelto extraños e incomprensibles, entonces podemos decir con todo derecho que estamos «fuera de lugar» porque estamos «fuera del tiempo». Sobrevivir al propio mundo no es sino devenir extranjero y, análogamente a lo que esa pérdida del tiempo significa para todos, la experiencia de la pérdida del mundo (o de un lugar en él) propia del extranjero, no es sino otro modo de perder el tiempo y el sentido en el presente.

La vida consiste en habitar un intermedio<sup>267</sup>, habitar en el ahora que separa pasado y futuro, en un entremedias temporal y espacial. Pero en ese viaje entre el pasado (de nuestra aparición) y el futuro (de nuestra desaparición) para quienes realizamos dicho viaje el tiempo y el espacio confluyen para luego separarse. Lo característico de la experiencia de estar «fuera de lugar», entendida como estar «fuera del tiempo», es que mientras nuestro tiempo es únicamente pasado y, por tanto, nuestro mundo ha devenido también pasado, el espacio común (el mundo compartido con otros) se nos aparece como inclinado hacia el futuro, abierto a la posibilidad de un nuevo acontecimiento. En ocasiones ocurre que en el transcurrir de la propia vida esa pérdida del tiempo que constatamos al encontrar extraño el mundo en que vivimos nos lleva a pensar en nuestro propio mundo como un mundo

---

<sup>266</sup> Arendt, H., LMT p. xx, VE p. 43

<sup>267</sup> «El ser humano habita en ese intermedio» Arendt, H., LMT p. xx, VE p. 225



pasado que sólo permanece en nosotros. Ese espacio de la memoria, de la familiaridad pasada sólo puede llamarse mundo en la medida en que está poblado de voces del pasado que nos asaltan y con las que conversamos en conversaciones silenciosas, pero no en el sentido estricto que la noción de mundo adquiere en esta investigación. Dada su raíz arendtiana el mundo se concibe como un espacio compartido con otras personas y en el cual es posible la acción de manera concertada. Ese mundo de los recuerdos se parece más al espacio que Arendt reserva al pensamiento que al lugar de la acción.

Con estas pocas páginas sobre la pérdida del lugar como la pérdida también del tiempo quiero subrayar al menos tres elementos relevantes para esta investigación, a saber: (1) el carácter transversal de la experiencia de estar fuera de lugar; (2) la necesaria conexión que tienen en el origen de dicha experiencia el tiempo y el espacio a través de la noción de sentido; y (3) la necesidad de considerar de manera conjunta el impacto que la estructura global de nuestro mundo tiene tanto sobre el espacio como sobre el tiempo. La experiencia de «estar fuera de lugar» va más allá del mero estar fuera de un lugar físico contingentemente determinado como el lugar propio, y debe su origen, en cambio, en mucho mayor medida al hecho de experimentar el mundo y la propia vida como carentes de sentido. Por ello esta no es sólo la experiencia en la que quepan las vivencias de personas que viven en una situación de desplazamiento sino que también puede predicarse con pleno derecho de personas que viviendo en su supuesto «lugar de origen» se reconocen en esta situación en algún momento de su vida. Este extrañamiento a su vez es mucho más que otro modo de nombrar algo así como un exilio interior forzado por una situación política adversa en casos en los que el desplazamiento físico a otro país no ha sido posible, sino que la condición transversal de esta experiencia hace que quepa en ella la situación de extrañamiento del mundo que puede experimentar una persona longeva que perciba el final de su vida como un vivir fuera de su tiempo y por ello en un mundo nuevo que no le pertenece. Con este ejemplo quiero mostrar la ductilidad de una conceptualización de la experiencia que sin ser un cajón de sastre permite dar cuenta de un tipo de experiencia no sólo común en nuestros días sino propia de ellos, en la medida en que funde en ella la pérdida del sentido con la falta de acomodo en el espacio político de nuestras vidas de quienes han devenido extranjeros por estar más allá del lugar o del tiempo que se consideraba *propio*. Por ello tanto el espacio como el tiempo son dimensiones no sólo implicadas en el desarrollo de la vida sino que ambas sufren cambios significativos como consecuencia del desarrollo de una estructura global en la cual el desplazamiento y la transformación del espacio por una parte, y la flexibilización de la temporalidad confluyen

en una modificación de la estructura espacio-temporal de nuestro mundo y con la pregunta por el sentido de ésta.

Esta investigación se va a dedicar a estudiar en esta segunda parte las consecuencias espaciales que esa estructura global tienen en las vidas de las personas a través del desarrollo de una estructura de desplazamiento global, de los procesos de desterritorialización y con la creación de modelos simbólicos que incorporar a la nueva percepción y ocupación del espacio. Ahora bien, y para no obviar los aspectos más relevantes de las consecuencias personales que la globalización impone a la temporalidad y que cooperan en el desarrollo y la transversalidad de la experiencia de «estar fuera de lugar» en nuestros días dedicaré unas pocas páginas en esta introducción a considerar someramente los cambios sufridos por la temporalidad y esbozar sus consecuencias.

Esta cristalización conceptual de la experiencia común del tiempo global que nombro como estar fuera de lugar



Pasaje nº 5

“Todo lo que amas, sin tardanza  
has de dejar; y es ésta la primera flecha  
que el arco del destierro lanza”

Dante, *Divina Comedia*, Paraíso  
Canto XVII, 55-57



# Capítulo 1.- El estado del «lugar»: espacialidad y extraterritorialidad

## 1.1. La era del espacio: el carácter problemático del lugar en la actualidad

¿Quién tiene tiempo de pensar lo que fue de unos  
ridículos ratones parlantes cuando va conduciendo  
a 120 km por hora?

¿Quién engañó a Roger Rabbitt? (1988)

Los Ángeles (1947). En una nave industrial a las afueras de la ciudad el malvado Juez Doom se dispone a acabar con las vidas y hogares que impiden la realización de su sueño inmobiliario, político y social. El Juez Doom, único propietario de un imperio empresarial, se prepara para abandonar su actividad como juez y pasar así al sector privado. El Juez consiguió hacerse con un proyecto del ayuntamiento, se trata, según afirma él mismo, de “un proyecto de obra de dimensiones épicas. Lo llamamos autopista”. “Ocho carriles de cemento resplandecientes que irán desde aquí (Los Ángeles) hasta Pasadena, lisos, seguros, rápidos. Los embotellamientos serán cosa del pasado”. La visión del Juez Doom es la visión de un lugar donde la gente “entrará y saldrá de la autopista. Subiendo y bajando, bajando y subiendo, todo el día y toda la noche”. El espacio que rodeará la autopista, y que antes era un pueblo tranquilo, lo ocupará una fila de gasolineras, de moteles baratos, de restaurantes de comida rápida para el que va de paso, de tiendas de neumáticos, de distribuidores de automóviles y de maravillosos carteles de anuncio que llegarán hasta donde alcance la vista, algo que para él no es sino un bello futuro. Las personas que escuchan atónitas el relato que el Juez hace de sus malvados planes no son capaces de comprender una palabra. Parece mentira pero no saben qué es una autopista, y menos aún por qué alguien querría no ya usarla, sino que existiera si quiera. En este sentido el Juez Doom es interrogado al respecto: “vamos hombre. ¿Quién va a conducir por esa cochina autopista cuando puede tomar la línea roja (tranvía) por cinco centavos”, dice su interlocutor. Nuestro villano lo tiene todo pensado. Ha comprado la recientemente privatizada línea roja de tranvía de Los Ángeles para dismantelarla. Las personas que asisten al relato de sus malvados planes no dan crédito a lo que oyen, les parece una idea descabellada, una auténtica locura. Poco después descubriremos que efectivamente ninguna persona podría haber ideado un plan así, sólo un “*dibu*” podía haber imaginado nuestro presente.

A estas alturas ya habrán descubierto que la escena que les narro pertenece a la película *¿Quién engañó a Roger Rabbit?*. En la película el conejo, su mujer Jessica y el detective privado Eddie Valiant desbaratan los planes del malvado Juez, salvan “Dibolywood” y evitan la venida de la autopista. Nosotros sabemos, en cambio, que la historia no acabó así. Como muy bien señala James H. Kunstler en el mundo real la visión del Juez Doom ha triunfado<sup>268</sup> hasta el punto de que nuestra civilización parece haber sido diseñada por un malvado dibujo animado<sup>269</sup>. A la luz de este relato podemos ver el carácter problemático del espacio y sitúan éste como un tema para la reflexión en nuestros días. Con independencia de la posición que adoptemos a propósito del papel del espacio en los días de la era Global sí parece un punto de confluencia unánime caracterizar, como hace Foucault al comienzo de su texto «Espacios diferentes» («Des espaces autres», 1967), ésta como *la época del espacio*; a ello sumo la sentencia arendtiana según la cual vivimos en *la época de los refugiados*. Así, si la gran obsesión del siglo XIX fue la historia el espacio aparece hoy en “el horizonte de nuestras inquietudes”<sup>270</sup>. En palabras de Foucault la época actual es “la época de lo simultáneo, (estamos) en la época de la yuxtaposición, en la época de lo próximo y de lo lejano, de lo contiguo, de lo disperso. Estamos en un momento en que el mundo se experimenta creo –dice Foucault– menos como una gran vía que se despliega a través de los tiempos que como una red que enlaza puntos y que entrecruza su madeja”<sup>271</sup>. Puntos dotados de contenido de forma que no se trata de un espacio homogéneo y vacío sino “cargado por completo de cualidades, un espacio tal vez también poblado de fantasmas”<sup>272</sup>, plagado de divisiones entre el espacio público-privado, el espacio de la familia y el espacio social, el espacio del ocio y del trabajo, el espacio cultural y el espacio útil. Foucault designa esta cartografía del espacio como una forma de sacralización del espacio y los análisis que genera como una reflexión sobre el espacio del adentro. La reflexión de Foucault en «Espacios diferentes» gira en cambio en torno al *espacio del afuera*<sup>273</sup>, particularmente en torno al concepto de heterotopía.

---

<sup>268</sup> Kunstler, J. H., *The Geography of nowhere: the rise and decline of America's Man-made Landscape*, Nueva York, Simon & Schuster, 1993, pág. 9

<sup>269</sup> Kunstler, J. H., *Opus cit.*, pág. 10

<sup>270</sup> Foucault, M., “Espacios diferentes”, en *Obras esenciales 3: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, pág. 431

<sup>271</sup> Foucault, M., *Ibid.*

<sup>272</sup> Foucault, M., *Opus cit.*, pág. 433

<sup>273</sup> Cfr. *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-textos, 1989

Este concepto de heterotopía como *espacio del afuera* es concebido por Foucault como uno de los dos tipos de espacio que “están en relación con todos los demás, y que, sin embargo, contradicen todos los otros emplazamientos”<sup>274</sup>.

## 1.2. Dimensiones y propiedades del lugar: algo más que un punto en el espacio

En su análisis sobre el concepto de masa Elías Canetti comienza señalando que «nada teme más el hombre que ser tocado por lo desconocido (...) Todas las distancias que el hombre ha creado a su alrededor han surgido de este temor a ser tocado».<sup>275</sup> De este modo Canetti señala como paso previo a la configuración de la masa la inversión del temor a ser tocado propio de los seres humanos. La distancia entre los individuos se convierte en un espacio que demarca, entonces, la autonomía, un espacio propio que recubre el cuerpo del individuo y lo mantiene a cierta distancia de los demás. Así, del mismo modo que sólo podemos construir un puente cuanto una distancia separa dos orillas de un río, sólo si existe la distancia entre las personas que componen una colectividad pueden tejerse relaciones entre ellos. La distancia se convierte, en este sentido, en pre-requisito de la libertad, como lo es junto con la soledad del pensamiento. Se trata de una distancia relativa entre personas dentro de un mismo espacio, no de una distancia jerárquica y vertical, ni de una distancia absoluta y radial entre un centro de poder y sus afueras. En este sentido Esposito señala cómo «el totalitarismo funciona si alcanza la abolición de la distancia»<sup>276</sup>, es decir, la abolición en ese caso de la distancia entre el ideal normativo y la facticidad según su intención de instaurar el imperio de la justicia sobre la tierra, como señala Arendt. Esa abolición de la distancia entre la realidad fáctica y el modelo se concreta en la destrucción del espacio propio y de la distancia entre los individuos que permite la existencia de la pluralidad y de las mínimas condiciones para la vida, tal y como lo relata Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* mediante la imagen del anillo de hierro. El terror total, afirma Arendt, «reemplaza a las fronteras y los canales de comunicación entre individuos con un anillo de hierro que los mantiene tan estrechamente unidos como si su pluralidad se hubiese fundido en Un hombre de dimensiones gigantescas»<sup>277</sup>. El espacio que las leyes abren entre los seres humanos es «el espacio vivo de la libertad»<sup>278</sup> o al menos, en el peor de los casos, habilita un

---

<sup>274</sup> Foucault, M., “Espacios diferentes”, Ed. Cit., pág. 434

<sup>275</sup> Canetti, E., *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 2009, pág. 7

<sup>276</sup> Esposito, R., *Confines de lo político*, Madrid, Trotta, 1996, pág. 159

<sup>277</sup> Arendt, OT 565 [OT 600] versión en inglés

<sup>278</sup> Arendt, OT *ibid*



espacio que hace posible el movimiento y las relaciones entre ellos. La ley aparece en este contexto como el dique que contiene el avance sin sentido de la superación de todo límite que subyace al lema *todo es posible*. Esta afirmación positiva del límite y la frontera es la afirmación y la confianza de Arendt en la ley y en su capacidad para abrir espacios para la acción y la libertad. Frontera, límite, distancia, libertad y comunicación se articulan de este modo en torno a la reflexión espacial esbozada por Arendt y especialmente pertinente en nuestra investigación. La distancia se concibe, como vemos, como el espacio de la libertad en la interioridad de la colectividad política, en la medida en que traduce espacialmente la realización de ese espacio de aparición y expresión a través de la acción de la pluralidad humana. De un modo muy intuitivo podemos comprender que sólo donde hay alguna distancia es posible el encuentro, ese espacio *inter homines esse*<sup>279</sup> es ese espacio para el encuentro entre visiones distintas de la realidad. La distancia como constitutivo de la colectividad política se concreta, no sólo en una distancia física entre los individuos, sino también como distancia entre los diferentes puntos de vista, visiones del mundo o concepciones de lo real. En contra del triunfo moderno de la homogeneidad social es la distancia doblemente entendida uno de los pilares que vertebra y hace posible la convivencia y la propia realización de la colectividad política<sup>280</sup>. La colectividad política se concibe más en términos de distancia que desde la cercanía en de forma que «la distancia es la figura de la comunidad: La comunidad es lo que relaciona a los hombres en la modalidad de la diferencia entre ellos»<sup>281</sup>. El espacio de la política reúne y separa, de manera que hay un mundo entre los seres humano que permite conciliar la pluralidad y la capacidad de relacionarse entre ellos, capaz de posibilitar el actuar juntos de forma concertada para vivir juntos:

Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo.<sup>282</sup>

La esfera pública, el espacio de la política o la colectividad política nos reúne al tiempo que ese mundo en común compartido entre nosotros impide que «caigamos los unos sobre

---

<sup>279</sup> Cfr. Arendt CH 60 [HC 51]

<sup>280</sup> Esposito señala igualmente como para Arendt «la comunidad (...) es inseparable de la alteridad y, en consecuencia, del límite que esta interpone frente a toda hipótesis de fusión como unidad orgánica» Esposito, R., *Communitas: Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrotu, 2003, pág. 137. En el contexto de esta investigación, y para no teñir la discusión con ningún tinte comunitarista, preferimos hablar de «colectividad política» y no de «comunidad», y precisar así el alcance de este concepto.

<sup>281</sup> Esposito, R., *Opus cit.*, pp. 137 ss.

<sup>282</sup> Arendt, CH 62 [HC 52]

los otros»<sup>283</sup>. En cambio, si volvemos en este punto sobre la reflexión inicial de Canetti sobre las masas y la supresión de la distancia entre los individuos que su constitución impone nos devuelve el temor y el peligro que Arendt identifica en la sociedad de masas, es decir, el hecho de que el mundo ha perdido su tripe capacidad de agrupar, relacionar y separar a las personas. Esa incapacidad del mundo es lo que lleva a buscar un nexo entre las personas lo bastante fuerte como para reemplazar al mundo en esa triple tarea y generar otros modos o formas de agrupar y ordenar colectivos sociales a partir de algún rasgo común o interés compartido. La homogeneidad o el interés privado, es decir particular, de un colectivo lo que viene a sustituir a la pluralidad como condición de nuevas formas comunitarias. La pérdida del mundo, su destrucción de ese mundo en común o la pérdida de un lugar en él puede venir dada tanto por la absoluta separación individualista entre las personas, que impide el sostenimiento de relaciones y redes de apoyo social mutuo así como la acción política concertada, como por una destrucción absoluta de la distancia entre los seres humanos y su fusión en un todo social despótico y homogéneo. Esto es lo que el totalitarismo, o el terror, hace desaparecer volviendo indistinguible las partes que componen ese agregado con aspecto de todo orgánico en el cual la pluralidad de cada individuo es sacrificada en el altar de la armonía social-nacional:

Presionando a los seres humanos unos contra otros, el terror total destruye el espacio entre ellos; en comparación con las condiciones existentes dentro de su anillo de hierro, incluso el desierto de la tiranía parece como una garantía de libertad en cuanto que todavía supone algún tipo de espacio. El gobierno totalitario no restringe simplemente el libre albedrío y arrebató las libertades; tampoco ha logrado, al menos por lo que se sabe, arrancar de los corazones de los hombres el amor por la libertad. Destruye el único prerrequisito esencial de todas las libertades, que es simplemente la capacidad de movimiento que no puede existir sin espacio.<sup>284</sup>

De cara a lo que va a ser el desenlace o punto de llegada de esta investigación es especialmente relevante destacar la importancia de los conceptos de «espacio» y «movimiento» cuando los ligamos en la reflexión sobre el derecho a tener derechos, y derivado de este el derecho al desplazamiento en el contexto del desplazamiento de personas. La libertad y la pluralidad requieren para darse un espacio que haga posible la relación y acción conjunta entre los seres humanos y el movimiento a través de ese espacio con el reconocimiento y la protección de una ley que preserve la distancia entre los individuos que componen una colectividad política, siendo esta distancia lo que garantiza la condición abierta de la misma. Como desarrollaremos más adelante, es la ley como alianza

---

<sup>283</sup> Arendt, *Ibid.*

<sup>284</sup> Arendt, OT 565-566 [OT 600]

el mecanismo que permite preservar la distancia constitutiva del espacio de la política, mantener la estructura abierta de la colectividad política, proteger el reconocimiento de la personalidad jurídica de las personas en desplazamiento y, a la vez, extender derechos más allá de la nacionalidad.

### 1.3. Extraterritorialidad y heterotopías: resistencia y excepcionalidad en la geografía global

El concepto de heterotopía aparece por primera vez en el prefacio a *Las palabras y las cosas* (1966). Foucault comienza la obra aludiendo al texto de Borges El idioma analítico de John Wilkins en el que Borges hace referencia a una curiosa clasificación de los animales que dice así:

Cierta enciclopedia china que se titula *Emporio celestial de conocimientos benévolos*. En sus remotas páginas está escrito que los animales se dividen en (a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas<sup>285</sup>.

Una clasificación de este tipo, que hace saltar la idea misma de criterio de organización, sólo es posible en el espacio de lo impensable que Foucault vincula con en este prefacio con la tradición de las utopía, en tanto que espacio doblemente dislocado (u-topos y eu-topos). Pero la invención de Borges delimita propiamente más que el espacio de la utopía el espacio de la heterotopía, un espacio otro. El término heterotopía es originalmente un término médico referido al desarrollo o localización de un órgano o tejido en “un lugar que no le es propio”<sup>286</sup>.

Este contradecir lleva a conectar el espacio del afuera con *el pensamiento del afuera* en tanto que espacio y pensamiento que poniendo en cuestión el propio orden de los lugares que subyace a todo cercamiento del espacio y a la interioridad como valor privilegiado del mismo. Una reflexión que hace de la exterioridad, del margen, el sustrato desde el que formar “una red en la que cada punto, distinto de los demás, a distancia incluso de los más próximos, se sitúa por relación a todos los otros en un espacio que los contiene y los separa al mismo tiempo”<sup>287</sup>. No vivimos en el vacío sino “en el interior de un conjunto de relaciones que define emplazamientos irreductibles unos a otros y no superponibles en

---

285 Borges, J.L., “El idioma analítico de John Wilkins” en Obras completas, vol. -, B. Aires, Emecé, ----, pp.

286 Diccionario Vox de medicina

287 Foucault, M., *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-textos, 1989,

absoluto”<sup>288</sup>. En la breve historia del espacio que Foucault presenta en “Espacios diferentes” introduce el término técnico de emplazamiento que se distingue de los términos previos de extensión o localización y funde en parte la distinción entre el espacio (como noción general relacionada con alguna forma de localización) y el lugar (como una noción particular relacionada con la ocupación de un espacio). Foucault distingue, según el conjunto de relaciones que permite definirlos, entre emplazamientos de paso, en los que se para provisionalmente, y emplazamientos de reposo, ya sea cerrado o semicerrado. Todos estos emplazamientos (casas, cafés, cines, habitaciones, camas, etc.) tienen la propiedad de estar en relación con todos los demás y contradecirlos. Vistos desde otra perspectiva podemos reconstruir las siguientes:

- (A) Las utopías, en tanto que emplazamientos sin lugar real. “Mantienen con el espacio real de la sociedad una relación general de analogía directa o inversa”<sup>289</sup> una sociedad perfeccionada o su reverso. Espacios fundamental y esencialmente irreales.
- (B) Las heterotopías: lugares reales, efectivos, diseñados en la misma institución de la sociedad, que son “una especie de contraemplazamiento, una especie de utopías efectivamente realizadas en las que los emplazamientos reales, todos los demás emplazamientos reales que es posible encontrar en el interior de la cultura (...) **lugares que están fuera de todos los lugares aunque resulten efectivamente realizables**”<sup>290</sup>.

Las heterotopías designan de esta forma espacios diferentes y tienen una serie de principios que las describen:

1. Son una constante de todo grupo humano. Todas las culturas construyen heterotopías si bien Foucault no afirma la existencia de una forma heterotópica universal sino su realización diversa. Podemos agruparlas en dos:
  - 1.1. Heterotopías de crisis: lugares privilegiados, sagrados o prohibidos reservados a individuos que en relación con la sociedad se encuentran en estados de crisis. Tienen la particularidad de no estar en ninguna parte, sin referencias geográficas, como “el servicio militar” o “el viaje de novios”.
  - 1.2. Heterotopías de desviación: aquellas en las que se sitúa a las personas cuyo comportamiento se desvía en relación con la media o la norma exigidas.

---

<sup>288</sup> Foucault, M., “Espacios diferentes”, Ed. Cit., pág. 434

<sup>289</sup> Foucault, M., “Espacios diferentes”, Ibíd.

<sup>290</sup> Foucault, M., “Espacios diferentes”, Ed. Cit., pág. 435

2. Una sociedad puede hacer que una heterotopía que existe y no ha dejado de existir funcione de una manera muy diferente. (Ej. el cementerio)
3. La heterotopía tiene el poder de yuxtaponer en un solo lugar varios espacios, varios emplazamientos, que son por sí mismo incompatibles y el jardín es el mayor ejemplo de emplazamientos contradictorios, en tanto que pequeña parcela de espacio que se concibe como la totalidad del mundo.
4. Las heterotopías están ligadas a espacios de tiempo y abren lo que se podría denominar heterocronías, pues las heterotopías funcionan plenamente cuando las personas se encuentran en una especie de ruptura absoluta con su tiempo tradicional.
  - 4.1. Heterotopías ligadas a la acumulación de tiempo
  - 4.2. Heterotopías fugaces
  - 4.3. Heterotopías crónicas (pueblos de vacaciones)
5. Las heterotopías suponen un sistema de apertura y de cerrazón que las aísla y las vuelve penetrables.
  - 5.1. En general, señala Foucault, no se entra en un emplazamiento heterotópico de cualquier modo sino bajo coerción (prisión, internado, cuartel) o tras someterse a ritos y purificaciones.
  - 5.2. Heterotopías que presentan el aspecto de simples aperturas pero que por lo general ocultan formas de exclusión. Aparentemente todo el mundo puede entrar en estos emplazamientos heterotópicos pero es sólo una ilusión pues por el hecho mismo de entrar se está excluido. (Ej. Los moteles, sexualidad amparada y oculta)
6. Las heterotopías, en relación con el resto del espacio, cumplen una función, que se despliega entre dos polos opuestos:
  - 6.1. Heterotopías de ilusión: crean una ilusión que denuncia como más ilusorio aún todo el espacio real (Ej. Burdel)
  - 6.2. Heterotopías de compensación: crean un espacio distinto, otro espacio real, tan bien dispuesto y ordenado que hace del “nuestro” un espacio desordenado (Ej. Las colonias)

### **Lugares de excepción: territorialidad, anomalía y exclusión**

El estudio de las diversas dimensiones del concepto de heterotopía nos deja en su quinto rasgo un aspecto que destaca, si cabe, por encima de los demás, a saber: la conexión entre el lugar y la exclusión en la forma de devenir “absolutamente un huésped de paso”<sup>291</sup>. Este devenir absolutamente huésped potencia el componente excluyente de no ser nunca parte de la comunidad y resalta uno de los rasgos distintivos del mundo en nuestros días, la existencia de un sistema de desplazamiento global que hace de todos huéspedes potenciales que pasan por el espacio o por los distintos lugares en un incesante ir y venir, en un constante entrar y salir, subir y bajar de la autopista.

Ese devenir absolutamente huésped, unido al resto de principios que componen las heterotopías hacen que a mi modo de ver sea muy interesante vincular la reflexión sobre el lugar, el desplazamiento y la exclusión. Considerar en qué medida nuestra intervención sobre el espacio y la creación de espacios otros muestra lo inconsistente de la red de relaciones que componen nuestras vidas, dislocadas entre espacios por los que pasar sin poder detenerse o sin tener derecho a hacerlo. Sin caer en la teoría de los no-lugares o en la nostalgia del lugar creo que merece la pena asumir la idea de Bourdieu en *La miseria del mundo* y aceptar que si los lugares regulan vidas, en la medida en que regulan el conjunto de relaciones y prácticas posibles que podemos llevar a cabo en ellos, se nos impone la necesidad de pensar qué lugares generamos, qué hacemos en ellos y quienes quedan fuera de ellos.

En *Los anormales* Foucault presenta dos tipos de prácticas de exclusión, la de expulsión del leproso y la de inclusión del apestado. Lo más interesante del estudio de ambos tipos de relación con “el otro patológico”, a saber la expulsión de la comunidad o su confinamiento en el interior de ésta, aparece al conectar el funcionamiento de estas prácticas con los tipos de territorialidad que revelan.

La práctica social de la exclusión del leproso consiste en poner distancia, en impedir el contacto entre un individuo y otro, es una “partición rigurosa”<sup>292</sup> de la comunidad por medio de la segregación y expulsión de sus miembros “enfermos” hasta dar lugar a la creación de “dos masas ajenas una a la otra”<sup>293</sup>. Esta expulsión del leproso significaba en la práctica la muerte social, política y jurídica del individuo. Declarado muerto, el leproso era

---

<sup>291</sup> Foucault, M, “Espacios otros”, Ed. Cit., pág. 440

<sup>292</sup> Foucault, M., *Los anormales*, México, FCE, 2000, pág. 50

<sup>293</sup> Foucault, M., *Ibid.*

expulsado a “un mundo exterior y extranjero”<sup>294</sup>. El modelo de exclusión del leproso no es sino el modelo del individuo a quien se expulsa para purificar la comunidad, un modo de ejercer el poder en forma de mecanismos de exilio, rechazo, privación y negación, sobre locos, enfermos, criminales, niños, pobres y desviados.

Más allá del propio interés que suscita el estudio de las prácticas de exclusión, rechazo o marginación, la reflexión sobre esta expulsión hacia los confines del mundo nos ayuda también a pensar el impacto que la exclusión tiene sobre el espacio, generando nuevos modos de territorialización del mundo. Según indica Foucault la expulsión del leproso escenificaba la expulsión de *ciertos* individuos hacia un mundo extranjero, “exterior confuso, más allá de las murallas de la ciudad, más allá de los límites de la comunidad”<sup>295</sup>. El esquema espacial subyacente es el dentro-fuera, la imagen de la comunidad amurallada y firmemente asentada en un lugar. La distinción dentro-fuera engloba a su vez la distinción orden-caos o sentido-sinsentido. El espacio de la comunidad, en este modelo, es el espacio ordenado y con sentido garantizado para los buenos individuos, es decir, aquellos que con su presencia en él no quiebran el orden ni lo desafían.

La expulsión del leproso muestra la producción de una territorialidad exterior, mientras que la práctica social de la inclusión del apestado muestra la producción de una territorialidad interior. La expulsión y la inclusión generan lugares, que podemos llamar heterotópicos, como consecuencia de su acción sobre el espacio. En el caso del apestado el procedimiento de control abandona la idea de la existencia de un afuera exterior a la comunidad para introducir en la interioridad el vacío que antes esperaba más allá de las murallas de la ciudad. Se trata de un “estado cerrado”, dividido en unidades espaciales cada vez menores para analizar el territorio y extender a través de él un poder continuo tanto en su continuidad piramidal como en su constante ejercicio sin interrupción. En palabras de Foucault el examen minucioso del territorio y de quienes lo habitaban tenía como objetivo mantener el orden y la coherencia de la comunidad, no expulsando a quienes lo ponían en cuestión, sino asignándoles en ella el lugar que les correspondía, se trataba pues de “dar(les) su lugar”<sup>296</sup>. No se trata ahora de una partición masiva de la población en dos clases, la pura y la impura, sino en el control y vigilancia permanente de toda la población y la puesta en cuarentena de “la individualidad afectada”. A juicio de Foucault el cambio de la estrategia del leproso a la del apestado representa la sustitución de una tecnología negativa de poder

---

<sup>294</sup> Foucault, M., *Opus cit.*, pág. 51

<sup>295</sup> Foucault, M., *Opus cit.*, pág. 50

<sup>296</sup> Foucault, M., *Opus cit.*, pág. 53

por una tecnología positiva, una reacción inclusiva de observación y formación de saber, un poder “que sabe y se multiplica a partir de sus propios efectos”<sup>297</sup>. Esta técnica positiva de intervención lleva aparejada una “especie de proyecto normativo”.

En la norma confluyen un principio de calificación (analítico) y un principio de corrección (sintético) con vistas a discriminar minuciosamente el cuerpo social y hacer posible su realización unitaria. Más allá de mis reservas ante la noción y los dispositivos de corrección-normalización, quiero señalar como aún hoy conviven la estrategia del leproso y la del apestado, junto con los modelos de territorialidad a ellas asociados, en las políticas públicas. Especial en las que los estados nacionales en que vivimos reservan a los extranjeros: expulsión e inclusión. Las restricciones a la movilidad de las personas, los mecanismos de control de acceso y de expulsión junto con el confinamiento al margen de la legalidad comúnmente establecida (CIEs) se combina con políticas atractivas, normalizadoras y atractivas, que aún así mantienen siempre el componente analítico de la norma en acción.

---

297 Foucault, M., *Opus cit.*, pág. 55





Pasaje nº 6

“He aquí un margen que avanza, un centro que  
retrocede

Oriente ya no es absoluto Oriente  
ni Occidente, occidente.

Porque la identidad es plural,  
ésta no es una ciudadela o una trinchera.”

Mahmoud Darwich, “Comme des  
fleurs d’amandier ou plus loin”



## **Capítulo 2.- El desplazamiento en la era global**

### **2.1. El desplazamiento como modo de «estar en el mundo»**

#### **a) Exilio, migración y desplazamiento: una elección conceptual**

A propósito de la reflexión sobre las identidades y su crisis en un escenario global de puesta en cuestión de la realidad me parece pertinente presentar junto a las identidades clásicas, sólidas y bien construidas, una serie de experiencias que apuntan en otra dirección. Un tipo de identidades en tránsito, aquellas que manan de experiencias vitales en las que el principio común es sentirse desplazado, «fuera de lugar», ya sea de un modo físico como simbólico. Frente a las identidades coherentes y estables, fruto de un carácter, presento aquí las biografías de aquellos que “siente que no encajan”.

Tanto las situaciones de exclusión, la marginación de inmigrantes o de ciudadanos con escasos recursos económicos son situaciones dignas de ser consideradas como piedras de toque de la evolución y desarrollo del proceso de globalización y las consecuencias de éste para todos. De algún modo se conjugan a la vez la oscuridad de los tiempos de cambio con la posibilidad de un nuevo comienzo y la distancia crítica que permite un nuevo mirada desde ese «estar fuera de lugar».

Bajo estas categorías y figuras pretendo presentar a partir de las experiencias de exiliados, inmigrantes, excluidos o “desapegados” un breve análisis de las condiciones de posibilidad del desarrollo de la *identidad* bajo la noción de *biografía* de la mano de una crítica de la sociedad capitalista globalizada, con consecuencias para todos y que introducen de un modo u otro, en mayor o menor medida, la oscuridad en nuestras vidas y en nuestra mirada sobre el mundo.

Las migraciones internacionales forman parte de los principales fenómenos del siglo XXI. Éstas han alcanzado rápidamente una dimensión mundial hasta llegar a los 200 millones de migrantes en todo el mundo, cuando en 1995 estos eran unos 120 millones y en 1965 su cifra “apenas” llegaba a los 77 millones de migrantes<sup>298</sup>. La persistencia de las enormes diferencias de riqueza entre el norte y el sur unida a los desequilibrios demográficos, opone países ricos y en proceso de envejecimiento a países pobres o emergentes que viven una fase de gran dinamismo. Las situaciones de desigualdad social y económica derivadas del proceso de globalización neoliberal que vivimos en nuestros días han avivado e incentivado más que nunca los desplazamientos en el planeta. Estas razones

---

298 Datos estadísticos tomados del anuario estadístico 2008 y la unidad de registro y estadística del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los refugiados.

económicas se suman a la multiplicación de las crisis políticas (oriente próximo, las regiones kurdas, la región de los grandes lagos en África o los conflictos de la ex Yugoslavia), a la aparición de nuevos factores de exilio (limpiezas étnicas, enfrentamientos religiosos o las consecuencias del cambio climático) y a las guerras y conflictos bélicos para terminar dispersando por todo el globo grandes bolsas de población desplazada que se ven arrojadas a la carretera cada año y a quienes no siempre se les reconoce su estatus de refugiado. Junto a estas variables debemos reconocer a su vez flujos de movimiento de población por razones económicas dentro de las zonas ricas<sup>299</sup> y dinámicas del planeta. Todo ello compone una realidad compleja de desplazamientos y de experiencias distintas que reclaman nuestra atención.

Este breve dibujo de los desplazamientos en el globo nos pone ya ante una primera perplejidad: mientras las economías liberales valoran positivamente la movilidad de los seres humanos comparando sus bondades con los que para ellas representa la libre circulación de capitales, mercancías y expresiones culturales y se establece una competición por atraer a élites extranjeras;

Esos mismos dirigentes viven la inmigración en su conjunto como una amenaza. Denuncian una «invasión silenciosa» y aplican políticas de control, disuasión y represión en contra de los “*sin papeles*”, los nuevos parias de la humanidad que con su sola presencia desafían el orden estatal.

Estas relaciones asimétricas entre las personas desplazadas y los estados receptores de esta población, en función de su capacitación laboral, prestigio y recursos económicos desaparecen en la mayor parte de los casos del siguiente modo: comúnmente las personas de mayores recursos y formación procedentes de ámbitos culturales próximos a los países de acogida son “asimiladas” y su condición de extranjero se vuelve invisible; pasan a ser otro ejecutivo, otro estudiante de doctorado u otro profesor siempre y cuando su comportamiento en la esfera pública sea equivalente al que un nativo tendría en su misma circunstancia. En aquellos casos donde las personas desplazadas carecen de unos niveles de renta “admisibles” y que mantienen prácticas culturales propias pasan a ser considerados una amenaza y se debaten entre la penalización de su “identidad cultural” y la exclusión. En ambos casos su condición de desplazado les impone olvidos, pérdidas y renunciaciones.

Las palabras de Arendt nos ayudarán a concretar esas pérdidas y penalidades:

---

<sup>299</sup> En este punto no me detendré en exceso en las experiencias que viven aquellas personas bien formadas, nacionales de potencias occidentales que emigran para mejorar sus condiciones económicas o su formación. Si bien las urgencias materiales de estas personas son muy diferentes de las que sufren inmigrantes (ya sean legales o ilegales) o refugiados, la realidad a la que apuntan también deberá ser atendida en otro momento para comprender en su totalidad la experiencia de no sentirse ligado al mundo que nos rodea.

“Perdimos nuestro hogar, es decir, la cotidianeidad de la vida familiar; nuestra ocupación, es decir, la confianza de ser útiles en este mundo; la lengua, es decir, la naturalidad de las reacciones, la simplicidad de los gestos, la sencilla expresión de los sentimientos. Dejamos a nuestros parientes en los guetos polacos y nuestros mejores amigos han sido asesinados en campos de concentración, lo que equivale a las rupturas de nuestras vidas privadas.”<sup>300</sup>

Si bien es cierto que estas palabras reflejan una concreción extrema de esas pérdidas, y no todos los tipos de personas desplazadas se ven reflejadas en ellas por igual, sirven para presentar el punto central que las distintas experiencias tienen en común, lo Arendt llama aquí la ruptura o la quiebra de sus vidas privadas y que me permite comprender como el desvanecimiento de un horizonte simbólico del que emana la posibilidad de darle un sentido al mundo y a la propia vida; la quiebra de un mundo de afectos y recuerdos que se tornan una vaga ficción como consecuencia de la experiencia. Esa pérdida, concreta en modos muy distintos, es lo que nos permite vincular a exiliados, refugiados, inmigrantes ilegales e *intelectuales*<sup>301</sup>. La dificultad para encontrar un sentido al mundo en el que viven, a sus relaciones con los otros, la dificultad para reconocerse en sus prácticas y acciones es lo que vincula a todos bajo su estado de desapego, distancia y «extrañamiento»<sup>302</sup> del mundo. Este no “encontrarse” en el mundo, ese *estar desubicado*<sup>303</sup> nos llevan a pensar desde aquí la crisis de la noción de identidad.

## Identidad vs biografía

La noción de identidad se ve de este modo problematizada por las experiencias de las personas desplazadas, de manera que tales experiencias ponen en cuestión las versiones naturalistas o sustancialistas de la identidad y las enfrentan con una realidad plural y sobre todo móvil, con lo que ello significa. Algo que expresan estos versos de forma inmejorable:

Se contraponen de este modo dos nociones de identidad. Frente a una identidad sólida se dispone una noción fluida de identidad, en una oposición que opone los órdenes del carácter y el destino, por un lado, y de la *mimesis* y la *poiesis* por otro.

---

<sup>300</sup> H. Arendt: “Nosotros, refugiados”, en *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós, 2009, p.354

<sup>301</sup> Tomo aquí la noción de intelectual para referirme a todas aquellas personas que son capaces, en palabras de Max Weber, de desencantar procesos de la y darles un nuevo significado, definición según la cual todos somos *intelectuales*. Sirve para incluir bajo la categoría de desplazados a personas que si bien viven en un lugar que debiera resultarles familiar, se encuentran en él como si estuvieran “de visita”, ubicados en sus márgenes.

<sup>302</sup> Por supuesto empleo aquí la noción de «extrañamiento» acuñada con este sentido por Peter Sloterdijk en su obra *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Pre-textos, 1998

<sup>303</sup> Me gustaría señalar que el adjetivo *desubicado(a)* en castellano se emplea comúnmente bajo la fórmula “ser un desubicado” para nombrar describir a aquella persona que no se comporta de acuerdo con las circunstancias, hace o dice cosas inoportunas como si no perteneciera al lugar en el que se encuentra.

Por un lado vemos una identidad sólida, la identidad *idem*<sup>304</sup>, aquella que queda definida por la noción de estabilidad y permanencia, donde los rasgos sustanciales de esa identidad no sólo no cambian sino que vienen dados de modo natural, aún cuando sean pretendidamente culturales<sup>305</sup>. Una identidad que se encuadra dentro del orden del carácter, el cual emana de esos rasgos constitutivos y estables de esa identidad. El carácter es puesto a prueba por el tiempo y sus vicisitudes y debe mantenerse idéntico al final del camino sin que el destino consiga “echarlo a perder”. En el orden de la acción y dada esta necesidad de conformar una personalidad moral estable acorde con unos rasgos dados desde el inicio, se inscribe en el orden de la mimesis. La acción se encamina a reforzar y reproducir el propio carácter en todo momento, como medio para luchar con el cambio, los miembros de otras identidades, que permiten mantener a salvo frente a los otros a esa identidad (*idem*).

Frente a esa concepción podemos plantear una identidad fluida a partir de la noción *ipse*<sup>306</sup>, aquella identidad abierta al tiempo y los hechos imprevistos y que lejos de centrarse en la permanencia de los contenidos, se fija en el sujeto que atraviesa las distintas experiencias. Una identidad por tanto que se reconoce a través de las acciones realizadas, encuadrada en el orden del destino, pues el tiempo y el final del camino son los elementos que permiten revelar un carácter, y que se inscribe en el ámbito de la *poiesis*, en tanto que la acción se instituye como creación de sentido, de tipo relacional y práctico. No hay un modelo a imitar sino que mediante el desarrollo de la acción se confiere sentido a estas por sí solas, al lazo que las ata entre sí y como derivada al agente, en una operación constante y abierta de interpretación y re-significación de la realidad.

Esta segundo modo de comprender la identidad sirve mejor, a mi modo de ver, para dar cuenta de una realidad como es la de las personas desplazadas o en tránsito. Bajo esta descripción considero más adecuado el término de *biografía*.

### **Fuera de Lugar**

Ante los hechos recientes de nuestro pasado y ante el mundo que nos rodea, de la perplejidad nace de la pregunta por el sentido de lo real y a su espalda la experiencia de la oscuridad. La necesidad de comprender y de dar sentido al mundo que nos rodea aparece, por tanto, como la primera tarea del ser humano. Una tarea que lucha contra la oscuridad

---

<sup>304</sup> Vocablo latino que en este caso podemos traducir como “lo mismo” tal y como muy bien mostró Paul Ricoeur en su obra *El sí mismo como otro*.

<sup>305</sup> Me refiero en este sentido a la construcción naturalista de comunidades culturales o religiosas que podemos ver y que se singularizan del resto del cuerpo social a través de la noción de identidad.

<sup>306</sup> Vocablo latino que aquí tomaremos en el sentido de “el mismo”.

de quien carece de grandes apoyos en su camino y tan sólo puede conducirse atentas. Observa cuanto le rodea e intenta utilizar para comprenderlo aquello que lleva consigo. En gran medida esa es la oscuridad propia del hombre que camina por un laberinto. Aquel que esperanzado con encontrar una salida busca a ciegas un camino. Esa búsqueda sólo deja como enseñanza la calle bloqueada, es decir que hay calles sin salida. Nuestras vidas, triviales y cotidianas, se vuelven nuestro propio laberinto y la necesidad de reconocernos a nosotros mismos en nuestras acciones es el deseo que nos impulsa a encontrar una salida. Ese deseo es el de encontrar un nombre para el rostro que se nos aparece en el espejo y de la misma manera, inmediata y completa, nombrar con éste un carácter que hable de nosotros. Todos nos encontramos en ese laberinto si bien no todos vivimos en él del mismo modo. Al comenzar sus memorias<sup>307</sup> y recodar sus experiencias de infancia y adolescencia, Edward Said dice: “*mi sensación dominante era que siempre estaba fuera de lugar*”. Esta es una experiencia común a muchos, vivida en distintos momentos y que, por tanto, remite a causas y explicaciones diversas. Aquél que la ha experimentado de algún modo se siente perdido y tienen la necesidad de salir de ese estado de oscuridad.

Ese “estar fuera de sitio”, o mejor dicho de “estar fuera de su sitio” como si cada uno de nosotros tuviera reservado para él un lugar propio. Ese lugar es en ocasiones un lugar físico, político o geográfico, al cual se nos presupone adheridos y donde no somos un elemento de discordante sino que contribuimos a la coherencia y armonía generales. Pero es también un carácter, una condición y un conjunto de prácticas que se esperan de nosotros y nos hace aparecer ante los demás. Ese sitio reservado, ese lugar adecuado, no en una arcadia feliz ni un paraíso perdido. La experiencia de estar fuera de lugar no parte de la nostalgia de ese lugar que no se tiene sino de la necesidad de encontrar sentido al mundo sin encarcelarse en él. Lejos de caer en una mirada esencialista de la realidad o de la identidad, esa situación revela una apuesta decidida por la acción, el carácter contingente de la realidad y el deseo de narrar la propia vida a lo largo del tiempo, en acciones con otros y sin esperar encontrar un final a ese proceso. El camino por el laberinto no nos lleva, tras la última esquina, a Ítaca.

Esa incomodidad de estar fuera de lugar no nace del deseo de pertenencia sino de la incapacidad para narrarse, para actuar con otros y sobre todo de encontrar un sentido. Esto debe entenderse desde un punto de vista amplio y poliédrico. Esa experiencia lo es tanto de aquel que vive en la sociedad en la que ha nacido y a la que no se siente vinculado, cuanto a aquel que por diversos motivos ha abandonado su lugar de origen. La exclusión y la

---

<sup>307</sup> E, Said: *Fuera de lugar*, Barcelona, De bolsillo, 2003



marginación social, el desapego personal, el exilio o la inmigración son distintas traducciones de esta experiencia.

El dato bruto de esa perplejidad me lleva a formular la siguiente pregunta: *¿Qué sucede cuando alguien pierde su lugar*<sup>308</sup> *en el mundo?* En mi caso ésta es la pregunta básica, el punto de arranque de todos mis intentos por comprender la realidad que me rodea e incluso a mí mismo. Se trata de una experiencia innegable, una perplejidad que no puede ser despejada y me lleva a intentar comprender.

Me parece imprescindible tener siempre presente que se trata de un estado y no de algo así como una condición o identidad más o menos esencial. Ese estar fuera de lugar se traduce por estar en tránsito y me lleva a centrar mis esfuerzos en intentar comprender del mejor modo posible qué significa “*encontrarse en tránsito*”. Como consecuencia de la experiencia de la Segunda Guerra Mundial y a lo largo de la experiencia política de la segunda mitad del siglo XX las figuras de los desplazados<sup>309</sup>, exiliados, deportados o “personas sin estado” han dejado de resultarnos desconocidas, si es que alguna vez lo fueron.

En el marco de la globalización actual, con la vista puesta en la experiencia personal y en la experiencia política del siglo XX, mi intención es la de intentar responder a la pregunta planteada, y de ese modo intentar comprender la perplejidad que me incita, a partir del estudio y análisis de la situación de los “*desplazados*” o “*personas sin estado*”. Bajo esta nomenclatura tienen cabida tanto el análisis de las condiciones de exclusión marginalidad de aquellas personas que, siendo ciudadanas de un estado y residiendo en éste, son abandonadas por él, cuanto a la situación de aquellas otras que se han visto obligadas a solicitar asilo a otro estado, han emigrado o se encuentran internadas en un campo de refugiados.

---

<sup>308</sup> El *lugar* no tiene necesariamente un significado concreto y local sino simbólico, y tiene mucho más que ver con el sentido y la posibilidad de encontrar el modo de vivir e intentar responder a esa perplejidad, a la oscuridad.

<sup>309</sup> Comprender el exilio como un bien, y no como un mal, es una opinión conocida ya desde los tiempos de Plutarco (ver su tratado *Sobre el exilio*). Según esta interpretación, el exilio lejos de robarle al hombre la posibilidad de desarrollar una buena vida, le da la posibilidad de comenzar de nuevo, una nueva vida y por ello no se entiende como un final sino como un comienzo. Nada tengo que objetar a considerar en ocasiones esa posibilidad como una ganancia y no como una pérdida. Residir en un país o en otro no es lo que me interesa sino las condiciones penosas tanto económicas, políticas, sociales y personales que se asocian ese estar fuera de lugar. El desamparo acontece tanto lejos del lugar en que se ha nacido como en él.

Esta experiencia, ya definida como la pérdida de la capacidad de darle sentido al mundo, a la propia vida y las acciones que la componen, concreta algo que no es sino el problema del sentido de las concepciones del mundo.

Dentro de esa experiencia global podemos distinguir casos y tipos distintos según la siguiente clasificación:

- a) Exiliados: aquellas personas que una vez desterradas viven una existencia anómala y miserable, con el estigma de ser extranjero. Se trata de una experiencia individual y subjetiva.
- b) Refugiados: se refiere principalmente a las grandes masas de población expulsada y desplazadas de su lugar de origen, inocentes y que colectivamente son agrupadas bajo el mandato de organismos multinacionales que operan en el territorio de un segundo país.
- c) Expatriados: personas que por lo general viven voluntariamente en un país extraño, por razones personales o sociales que se derivan no de la necesidad material sino de la experiencia personal de desarraigo y extrañamiento. Su desapego les lleva sin mediar coacción a marcharse casi de un modo errante buscando un acomodo que en la mayor parte de los casos no se encuentra en ningún lugar.
- d) Emigrados: se trata de una situación ambivalente ya que si bien comparten los rigores de la discriminación social, si su desarrollo social es exitoso llegan a sentirse parte de una nueva realidad. Su motivo para el viaje es el deseo de comenzar un nuevo proyecto.
- e) Solicitantes de asilo: aquellas personas que solicitan asilo en un país del cual no son nacionales y cuya demanda no ha sido aún respondida. Durante ese tiempo quedan en un cierto lugar muy distinto a todos los demás.
- f) Transterrados: aquellas personas que exiliadas o emigradas por motivos diversos se adaptan a la nueva realidad en la que viven y componen un mundo afectivo/simbólico que se sitúa más próximo al nuevo lugar en el que viven que al que pertenecen y del cual salieron.
- g) Repatriados: refugiados que han vuelto a su lugar de origen bajo la protección del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los refugiados. Su regreso a su lugar de origen es subversivo pues ocupan un lugar que ya no les corresponde.

TIPOLOGÍA DEL DESPLAZAMIENTO Y DE SUS CONDICIONES					STATUS JURÍDICO
Desplazamiento	Por motivos políticos	Desplazamiento interior	Autosegregado	Extrañamiento del mundo circundante sin desplazamiento físico	Sin repercusión
			Autoexiliado		“Represaliado”
			Desplazado	Desplazamiento físico dentro de la territorialidad estatal	Sin repercusión*
		Desplazamiento exterior	Exiliado (forzado)	Abandono de la territorialidad estatal	Refugiado
			Expatriado (voluntario)		Migrante económico regular
	Por motivos económicos	Desplazamiento interior	Migración económica interior (del campo a la ciudad)		Sin repercusión jurídica
		Desplazamiento exterior	Desplazamiento temporal (por un periodo de tiempo acotado)	Periodicidad cíclica (ya sea circulante o estacionaria)	Trabajador invitado
				Periodicidad única	Migrante económico irregular
			Desplazamiento sin retorno previsto	(Estancia fuera del estado del que la persona es nacional por motivos económicos)	Migrante económico regular
					Ciudadano
					Migrante económico irregular

En todas estas experiencias encontramos la oposición entre las nociones de *instalación* en el mundo y *errancia*, como modos de estar declinados de distintas formas. Esta diversidad de experiencias en las que confluyen variables como la situación económica, la religión, la formación cultural, el género, la orientación sexual o la capacitación laboral componen una realidad definida a través de la noción de pluralidad que invita a pensar la realidad en un sentido abierto, desde el tipo de prácticas y relaciones que las personas establecen entre sí y no bajo el modelo que hace de la identidad una fortaleza dispuesta para contener el avance de los otros.

Con todo lo dicho hasta aquí me parece posible apuntar ahora las líneas de crítica que esas identidades en tránsito suscitan. Partiendo de esta noción podemos establecer una crítica de la realidad al menos en tres sentidos:

- (1) Crítica de la situación global de exclusión, marginalidad e injusticia social derivada del desarrollo del capitalismo actual. La situación de los *desplazados* o *personas en tránsito* pone al descubierto:
  - a) las carencias redistributivas del proceso de globalización económica;
  - b) las insuficiencias del sistema jurídico para proteger los derechos de aquellas personas que se encuentran fuera del estado del cual son nacionales;
  - c) la incapacidad de las sociedades occidentales para disponer un espacio público en el que los seres humanos puedan tomar parte sin una estructura radial, es decir sin distinguir entre “los buenos ciudadanos” y las bolsas invisibles de población marginal que albergan y a las que les espera una existencia fantasmal en términos políticos.
- (2) Crítica de la propia noción de *identidad*. La identidad coherente, excluyente, militante, construida como un todo homogéneo que deriva de la pertenencia a una comunidad se ve cuestionada fuertemente por el
- (3) El lugar desde el cual poder establecer una *crítica a la realidad* y al discurso que la legitima hasta encontrar justificaciones a lo que hay de injustificable en el orden que la informa, es decir, las injusticias, desigualdades, y el sufrimiento padecido.

Ese lugar que hace posible esa mirada “no-ligada”, “no-instalada” en la realidad no debe comprenderse como el lugar de la objetividad, ni un *afuera*. Se trata del lugar de la reflexión, de la distancia en el cual y por no participar plenamente en el orden del sentido es capaz de cuestionar, de preguntar de interrogar la realidad. Creo encontrar un ejemplo de esa actitud en las siguientes palabras de Edward Said:

“A veces me percibo a mi mismo como un cúmulo de flujos y corrientes. Prefiero esto a la idea de una identidad sólida, a la que tanta gente atribuye una enorme relevancia. Esos flujos y corrientes, igual que los motivos recurrentes de la propia vida, flotan durante las horas de vigilia, y en el mejor de los casos no requieren ser reconciliados ni armonizados. Están «desplazados», y puede que estén fuera de lugar, pero al menos están siempre en movimiento, asumiendo la fortuna de toda clase de combinaciones extrañas y en movimiento no necesariamente hacia adelante, sino a veces chocando entre ellos o formando contrapuntos carentes de un tema central. Me gusta pensar que son una forma de libertad, aunque no estoy del todo seguro de que sea así. Ese mismo

escepticismo es uno de los motivos recurrentes a los que quiero aferrarme. Después de tantas disonancias en mi vida he aprendido finalmente a preferir no estar del todo en lo cierto y quedarme fuera de lugar”<sup>310</sup>

Ese *no estar en lo cierto* o ese *ser/estar desubicado*, al que antes me refería, es el lugar desde el cual es posible construir una mirada oblicua sobre la realidad. En modo alguno debe entenderse lo dicho en estas pocas páginas como una banalización esteticista de los dolores del exilio o del desarraigo. Lo que con estas palabras pretendo evocar es cómo la peculiaridad de esa experiencia, allí donde lo permita, que consiste en “no encajar del todo” hace posible establecer una mirada crítica, una aproximación distinta a la realidad que debe servirnos como guía o criterio para todos, estemos en una u otra situación.

## **b) Procesos de desplazamiento: aproximación al estudio de las migraciones internacionales**

Una vez expuesto el sentido y la función del concepto de «desplazamiento» en esta investigación es preciso abordar los modelos y conceptos que las ciencias sociales han desarrollado para intentar comprender los procesos de desplazamiento. De entre la variedad de modos de desplazamiento y de experiencias de estar fuera de lugar que engloba aquí el concepto de desplazamiento, me detengo muy especialmente en el tipo especial de las migraciones inter- o trans-nacionales. Este tipo de migraciones nos permite en su diversidad y pluralidad extraer aprendizajes compatibles en cierto grado con las experiencias del exilio y en la medida en que describen situaciones jurídica y políticamente más extremas que la que puedan padecer los refugiados en países del primer mundo o exiliados políticos de alta cualificación profesional y de clase media, nos permite mostrar mejor las disfunciones de la forma política de este mundo global.

Este es un enfoque novedoso, ya que existe una tendencia entre los estudiosos que consiste en separar genéricamente los distintos tipos de desplazamiento que envuelven los procesos de exilio y migración. Esta especialización no se detiene en la separación entre exilio y migración sino que en la literatura especializada podemos ver como es en concreto la «inmigración» el tipo de desplazamiento que más atención suscita, hasta el punto de poder leer con frecuencia que la «inmigración» es «uno de los fenómenos mundiales más actuales y controvertidos». Simplemente el uso de este término «inmigración» nos da una idea de hasta qué punto el estudio sobre el desplazamiento se lleva a cabo normalmente

---

<sup>310</sup> E.Said: *Fuera de Lugar*, Barcelona, De Bolsillo, 2003, p. 377

desde la perspectiva de las regiones de «recepción o destino» de los procesos migratorios. Si bien este no es el único enfoque posible, sí ha conseguido dominar de forma mayoritaria el modo en el que se piensan las migraciones. Prueba de ello es que en la literatura especializada se desechó el término ambivalente<sup>311</sup> de migración y sea sustituido por el de inmigración —que nombra específicamente el movimiento de llegada de población extranjera— confiriéndole un alcance universal, eclipsando e invisibilizando así los procesos de emigración —procesos de salida al extranjero de población autóctona—. Esto es particularmente relevante por un doble motivo: mediante este procedimiento lingüístico no sólo (a) se escora en el análisis la situación de las regiones «emisoras» de migración, y la responsabilidad de agentes internacionales en la producción de condiciones favorables para la emigración de la población en ciertos lugares, sino que además (b) se invisibiliza el proceso de emigración de nacionales de ese Estado receptor; procesos ambos que en muchas ocasiones suceden de forma simultánea. En nuestros días es muy difícil distinguir zonas netamente de «emisión» y de «recepción» de migración, pues las distintas regiones del globo presentan ambos procesos y se configuran como zonas de tránsito dentro de una estructura de desplazamiento global. Pero contrariamente a esta realidad es habitual ver como la inmigración queda connotada negativamente y asociada a la alteridad —al otro pobre y desesperado que llega al territorio propio en calidad de amenaza—, mientras que la emigración de nacionales del propio Estado queda invisibilizada y despojada de su condición migratoria y masiva para aparecer como un movimiento individual y reflexivo guiado por el deseo de mejorar las propias condiciones vitales<sup>312</sup>.

«Las imágenes que dominan el discurso sobre la Globalización económica —como señala Saskia Sassen— son la hipermovilidad, la capacidad de comunicación global, y la neutralización del territorio y la distancia»<sup>313</sup>. Dentro esta serie de lugares comunes sobre la Globalización aquel que afirma la aceleración y multiplicación de los procesos de

---

<sup>311</sup> Inmigración es un término relacional, que exige siquiera para tener sentido el concepto de emigración en tanto que dos perspectivas desde las que observar el desplazamiento, y ambos se funden en el término migración, como dos caras de la misma moneda y dos partes del mismo proceso cuando aún no hemos introducido la variable de la territorialidad en el hecho del desplazamiento. «Ce qu'on appelle *immigration*, et dont on traite comme telle en un lieu et en une société, s'appelle ailleurs, en une autre société, *émigration*. Ainsi que deux faces d'une même réalité, l'émigration demeure l'autre versant de l'immigration, en laquelle elle se prolonge et survit». Sayad, A., *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité, vol. 1 L'Illusion du provisoire*, Paris, Raisons d'agir, 2006, pág. 15

<sup>312</sup> Este procedimiento lingüístico se ha visto completado muy recientemente con especialización del término migración para designar los procesos de inmigración económica de personas de otros países que llegan al propio, y el de movilidad para designar los procesos de emigración económica de población nacional hacia otros países.

<sup>313</sup> Sassen, S., *Una sociología de la globalización*, Madrid, Katz, 2007, pág. 125

desplazamiento representa un papel muy destacado y contribuye decididamente a fijar la percepción de la realidad global de nuestros días y del desplazamiento que en ella se desarrolla. Más adelante llevaré a cabo un proceso de crítica y análisis del desplazamiento global, si bien ahora quiero detenerme en analizar cómo se construye por las ciencias sociales el tipo de desplazamiento descrito bajo el concepto de «migraciones internacionales».

Según Naciones Unidas entiende por *migración internacional* «el desplazamiento de una persona, o de un conjunto de ellas, de un Estado nacional a otro»<sup>314</sup>. Definición que matiza la noción de migración tomada en un sentido laxo, es decir, en tanto que «desplazamiento de personas desde una distancia significativa y con un carácter permanente»<sup>315</sup>, y que así entendida ha sido siempre objeto de estudio de las Ciencias Sociales. No basta sólo con que el desplazamiento se dé recorriendo una gran distancia como la que puede separar un punto de Siberia de Moscú, para concebir este desplazamiento como una migración internacional, pues debe darse entre Estados distintos. La distancia no es la clave, lo es la territorialidad nacional. Por ello podemos definir esta noción restringida de la migración internacional como «una relocalización territorial de individuos entre Estados-nación»<sup>316</sup>. Re-localización o intercambio de personas entre Estados que apunta en la dirección de nuestra afirmación de una estructura estable y global de desplazamiento de población, que regula las asimetrías geopolíticas y los mercados laborales de los distintos Estados. Esta dimensión económica del desplazamiento, y de la migración en especial, aflora allí donde se reflexione sobre ello hasta dominar casi por completo el modo de aproximación actual al hecho migratorio, hasta el punto de encuadrar el estudio de los procesos migratorios, y de las políticas públicas que los regulan, en la perspectiva, ficticia, de «relaciones de interés y reciprocidad según las cuales las sociedades receptoras necesitan a esas personas que buscan mejorar sus situación y les ofrece la oportunidad de hacerlo, y que, por ello, precisan encontrar una convivencia respetuosa y tolerante»<sup>317</sup>. Ese retrato armónico de las relaciones de conveniencia económica mutua que regulan el desplazamiento se ve atenuado por la tesis de *la paradoja dual*, es decir, aquella idea contradictoria según la cual «la

---

<sup>314</sup> VV.AA., *Informe sobre población mundial. Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos*, Naciones Unidas, 2006, pág. 34, [http://www.unhchr.ch/spanish/hchr\\_un\\_sp.htm](http://www.unhchr.ch/spanish/hchr_un_sp.htm)

<sup>315</sup> Checa, J.C. y Arjosa, A., “Los estudios sobre migraciones en España”, en Checa, F. y Soriano, E. *Inmigrantes entre nosotros*, Barcelona, Icaria, 1999

<sup>316</sup> Bauböck, R., “Cómo transforma la inmigración a la ciudadanía” en Aubarell, G. y Zapata, R (eds): *Inmigración y procesos de cambio*, Barcelona, Icaria, 2004 pp. 177-214

<sup>317</sup> Rodríguez Monter, M., *El fenómeno de las migraciones internacionales: una perspectiva desde la psicología social y los valores culturales*, Madrid, UCM, 2008, ISBN: 978-84-692-0052-0, pág. 27

inmigración es la vez una necesidad y una amenaza»<sup>318</sup>. Esta contradicción traspasa el ámbito de la creencia popular para dar forma a las políticas públicas de los Estados ante la migración, reprimiéndola y fomentándola a la vez.

Los procesos migratorios son –tal y como señala desde la sociología A. Sayad– «un hecho social total. Lugar geométrico de un gran número de disciplinas, Historia, Geografía, Demografía, Economía, Derecho, Sociología, Psicología social, Psicología y Antropología»<sup>319</sup>. Esta investigación pretende el encuentro entre la reflexión filosófica y los datos y enseñanzas que la investigación en ciencias sociales ha ido atesorando a lo largo de los años. Por ello abordaré primero desde la sociología de las migraciones, y después desde de la historias de las migraciones el proyecto de fundamentar el concepto de desplazamiento que afirmo en la investigación y, con su ayuda, el análisis y la crítica de la forma política de un mundo que se blindo frente a la migración pero que no puede sobrevivir sin ella. Esta preocupación respecto de qué sucede hoy en día sobre el desplazamiento de las personas a lo largo del planeta, y especialmente en dirección sur-norte, está bien asentada en disciplinas como la psicología social, la sociología y la ética, de cuyos análisis nos serviremos aquí. La pluralidad y diversidad inherente a los procesos migratorios y, en general, de desplazamiento, se ve reflejada en la multiplicidad de enfoques, modelos de análisis, de disciplinas y explicaciones teóricas que abordan la comprensión del desplazamiento, y más concretamente la comprensión del desplazamiento en un contexto global. De este modo en el ámbito de la sociología se han acuñado los términos de *migraciones globales* o *migraciones internacionales* para designar el cruce teórico de caminos entre los análisis de la Globalización y el estudio de los procesos de desplazamiento. Estas categorizaciones no son ajenas a la disputa interna a la disciplina entre quienes consideran genéricamente nuevo el peso y la función de las migraciones en el marco de la Globalización y quienes por el contrario lo consideran similar, incluso inferior, al que las migraciones han tenido en otros momentos de la historia. Más allá del aconsejable término medio a la hora de ponderar esta cuestión, es interesante contextualizar los conceptos de migración global y migración internacional. Tal y como señala Ribas Mateos es preciso comprender el concepto de *migración global* «desde el cambio radical que ha aparecido en la década de los noventa, un cambio relacionado con la globalización y la flexibilización del trabajo en los países de origen y en los países de

---

<sup>318</sup> Naïr, S., *Y vendrán... Las migraciones en tiempos hostiles*, Barcelona, Planeta, 2006, pág. 138

<sup>319</sup> Sayad, A., *Opus cit.*, pág. 17



destino de las migraciones de trabajo»<sup>320</sup>. Esta contextualización viene a apoyar una de las hipótesis centrales de esta investigación, a saber, la existencia de una estructura global de desplazamiento de personas como mecanismo de compensación, regulación y reproducción del mercado laboral global y de los distintos mercados laborales globales. En favor de este diagnóstico, sobre el que volveré más adelante, habla la conexión entre derecho o regulación del desplazamiento y trabajo, así como el hecho de que «los cambios en los patrones mundiales de comercio afectan definitivamente sobre las estructuras ocupacionales de los países emisores<sup>321</sup> de mano de obra hacia países más ricos, vinculados cada vez más fuertemente entre sí no sólo por inversiones extranjeras sino por toda una serie de múltiples interacciones entre esos países»<sup>322</sup>. Esta conexión entre las condiciones de producción capitalista globales, los vínculos comerciales y laborales entre distintas zonas del planeta y las sociedades implicadas en este tipo de intercambios y desplazamientos hacen plausible afirmar que las migraciones internacionales son en nuestros días una fuerza para la transformación social de los distintos actores de dichos procesos de interconexión, sus sociedades y estados, en suma, una fuerza a través de la cual evaluar críticamente la forma política de nuestro mundo global y sus consecuencias. Desde siempre el desplazamiento de personas que cruzan fronteras ha supuesto una reconfiguración del aspecto y los contenidos políticos y sociales del mundo. Ahora bien, lo genuino del desplazamiento hoy es su alcance global, su protagonismo en la producción de políticas nacionales e internacionales y su impacto económico y social. Hasta el punto de que debido a este impacto disponemos en el ámbito de la sociología del concepto de *transnacionalismo migratorio* o migración transnacional mediante el cual definimos el conjunto de los procesos a través de los cuales los migrantes forjan y mantienen relaciones sociales, políticas y económicas entre las sociedades de origen y de residencia<sup>323</sup>. El transnacionalismo se sostiene mediante personas, redes y organizaciones a través de fronteras y estados nacionales mediante relaciones con un grado de institucionalización variable. De este modo podemos distinguir entre relaciones internacionales (entre al menos dos estados nacionales), las multinacionales (con el concurso de varios estados nacionales) y transnacionales representadas por actores de la sociedad civil y los lazos que tejen a través

---

<sup>320</sup> Ribas Mateos, N., *Una invitación a la sociología de las migraciones*, Barcelona, Bellaterra, 2004, pág. 130

<sup>321</sup> Téngase en cuenta en lo sucesivo que, como ya se ha argumentado, en esta investigación no se sostiene una estricta dicotomía entre países emisores y receptores de personas en desplazamiento, y que el uso de esas construcciones se debe sólo al respecto textual a la bibliografía referida si bien el concepto debe interpretarse de manera relacional y relativa, tal y como se ha indicado.

<sup>322</sup> Ribas Mateos, N., *Ibid.*

<sup>323</sup> Cfr. Basch, L., Glick Schiller, N., y Szanton Blanc, N., *Nations Unbound. Transnational Projects, Post colonial predicaments and deterritorialized Nation-states*, Pensilvania, Gordon and Breach Science Publishers, 1994

de varios estados nacionales. La migración y el desplazamiento son, pues, internacionales en la medida en que son procesos que involucran a los diferentes estados del planeta y sus políticas públicas, y transnacionales en la medida en que los procesos de desplazamiento dibujan campos sociales que sobrepasan las fronteras geográficas, culturales y políticas<sup>324</sup>. Esta forma internacional o interestatal de las políticas migratorias y en su conjunto de la forma política del mundo, derivada de la realidad ampliada y global de las experiencias contemporáneas así como de la forma transnacional de las redes de desplazamiento, cuidado, trabajo y vida de las personas no implican el final de los estados nacionales sino la configuración de su alcance y de sus funciones. Así pues, «la globalización parece haber forzado su devaluación histórica, pero el estado-nación aún conserva ciertas funciones, como la de policía migratorio», especializado entre otras cosas, en la segunda exclusión –la exclusión de migrantes mediante su ilegalización– quedando la primera a cargo del poder económico global, de cuya red instrumental forman parte los mismos estados-nación»<sup>325</sup>. El diagnóstico de Bello Reguera afirma no sólo que el estado tiene aún atribuciones que hacen de él una institución política vigente sino que va más allá y mediante la tesis de la autoría de la doble exclusión hace de los estados nacionales los artífices tanto del orden internacional que enmarca los procesos de desplazamiento global y sus motivaciones económicas como de las políticas migratorias que lo restringen y ajustan a esos mismos intereses.

Más allá de esta cuestión a la que volveré más adelante si retomamos la descripción hecha por Castels y Miller podemos extraer de ella dos características específicas que dichos autores asignan a las migraciones globales, a saber: (a) su escala de influencia, afectan a todas las zonas del globo y a muchos estados de forma simultánea; y (b) la heterogeneidad de los vínculos que las personas en desplazamiento mantienen con las diversas zonas o países que son parte o destino en su desplazamiento.<sup>326</sup>

De este modo según Castels puede establecerse el siguiente marco general para comprender el conjunto de novedades presentes en las migraciones internacionales actuales:

---

<sup>324</sup> Transnacionalismo y diáspora conectan de este modo en el reconocimiento y creación de redes y agrupaciones de personas que habitan más allá de la delimitación territorial, geográfica, política, social, económica y cultural de un solo estado nacional. Cfr. Ribas Mateos, N., *Opus cit.*, pp. 208-211

<sup>325</sup> Bello Reguera, G., *Emigración y ética. Humanizar y deshumanizar*, Madrid, Plaza y Valdés, 2011, pp. 51-52

<sup>326</sup> Castels, S., y Miller, M.J., *The age of migration. International Population Movements in the modern World*, NY, The Guilford Press, 1998, pág. 1

## TENDENCIAS ACTUALES DE LAS MIGRACIONES INTERNACIONALES

1. **El alcance global de los procesos de desplazamiento:** la tendencia a que cada vez más países se vean afectados por diferentes movimientos migratorios de forma simultánea
2. **La aceleración de las migraciones:** las migraciones crecen en volumen en todas las zonas del planeta
3. **La diferenciación de las migraciones:** la mayoría de países conviven simultáneamente con diversos tipos de desplazamiento (laborales, refugiados, residencia permanente)
4. **La feminización de los procesos de desplazamiento:** el aumento significativo de las mujeres en los procesos de desplazamiento de todo tipo, tanto laborales, como de asilo y refugio
5. **La politización de las migraciones:** la proliferación de políticas nacionales, regionales e internacionales para la gestión de los procesos de desplazamiento

Estas cinco tendencias le sirven a Castels, y con él a la mayor parte de autores dedicados al estudio de la intersección entre migraciones y globalización, para concebir este momento como una nueva fase en los procesos de desplazamiento y fechar su inicio en los cambios económicos producidos desde finales de los años 80. Esta nueva fase en el desplazamiento se caracteriza esencialmente por difuminar los distintos tipos de desplazamientos, sus condiciones, motivos y alcance, aproximando entre sí, tal y como sugerimos en esta investigación, tipos antes muy diferenciados como el exilio y la migración por motivos económicos. De acuerdo con las tesis de Castels<sup>327</sup> los nuevos tipos de desplazamiento se corresponden básicamente con los procesos de reestructuración económica de los mercados laborales de las últimas décadas en las economías más desarrolladas del planeta. Simultáneamente las políticas migratorias de estos mismos países son no sólo complejas sino también contradictorias, marcadas además por los procesos de construcción de los estados nacionales y de las culturas nacionales que los acompañan así como por los procesos de descolonización política. Esta lógica nacional se enfrenta a la proliferación de minorías culturales derivadas de los procesos de desplazamiento y ello colaborar a crear sociedades plurales, al tiempo que jerarquizadas como consecuencia del fraccionamiento de las condiciones laborales y de la clase trabajadora. Esta pluralidad y

---

<sup>327</sup> Cfr., Castels, S., *Ethnicity and globalization*, Londres, Sage, 2000, pp. 79-82, *Apud.*, Ribas, Mateos, N., *Opus cit.*, pág. 133

complejidad exigen un enfoque multidisciplinar así como la reformulación del concepto de solidaridad internacional en el contexto de las migraciones Norte-Sur.

Esta exposición, guiada por las tesis de Castels, recoge muchos de los lugares comunes en el ámbito del estudio de los procesos de desplazamiento y dibuja el contexto general en el que localizar el impacto de la economía global en el ámbito de las migraciones. Sin embargo, esta mirada hegemónica o consensuada encuentra múltiples escuelas teóricas y modelos interpretativos, tras ella, de forma que muchos de esos consensos responden a motivos y criterios divergentes aún cuando en ocasiones aporten un diagnóstico semejante. Por todo ello, y siguiendo un enfoque crítico, expondré brevemente la pluralidad de escuelas y modelos interpretativos que construyen este diagnóstico general sobre el desplazamiento en la era global para mostrar sus presupuestos y las consecuencias de éstos.

Entre los modelos explicativos que disponen las ciencias sociales para analizar las migraciones internacionales destaca por su éxito entre la opinión general el modelo de la atracción expulsión o también *pull-push*. Este tipo de modelo presupone que los seres humanos actúan de acuerdo con un proceso de decisión racional y a partir de las presiones que sufren en su vida. Se trata básicamente de un cálculo de maximización de los beneficios y de minimización de los riesgos del desplazamiento. El aspecto decisivo es el económico, la ascensión social y mayores oportunidades laborales. Como elementos que decantan la decisión estarían por una parte factores de expulsión, es decir, , y por otra factores de atracción.

La ética es una de las disciplinas filosóficas que más puede ayudar a esta investigación hecha desde la filosofía política sobre las consecuencias político-personales del desplazamiento global. La ética académica puede ayudarnos a enjuiciar los principios teóricos tanto de los modelos explicativos de las ciencias sociales como las consecuencias prácticas de las políticas migratorias prescritas por la economía, la sociología y la teoría política. Desde esta perspectiva la ética en su reflexión sobre la migración nos marca tres elementos a los que dirigir nuestra atención, a saber: (a) la acción de migrar, (b) el viaje migratorio y (c) la respuesta de las políticas migratorias<sup>328</sup>. Frente a algunos modelos interpretativos, especialmente procedentes de las ciencias sociales, que ponen demasiado énfasis en las causas estructurales de los procesos de desplazamiento esta mirada ética nos permite recuperar la dimensión personal del desplazamiento. En lugar de ser la consecuencia mecánica la migración aparece ahora como una acción motivada por una decisión personal, más o menos individual, si bien condicionada, o incluso forzada, por una

---

<sup>328</sup> Bello Reguera, G., *Opus cit.*, pág. 33

situación externa. Cabe en este sentido dirigir la reflexión en al menos dos sentidos, tanto respecto de la evaluación de los motivos y fines perseguidos individualmente por la personas que migran, como a enjuiciar las condiciones generales o sistémicas que hacen que sean miles o millones las personas que adoptan esta decisión y se ven, en este sentido, «forzadas» a migrar. Del mismo modo es no sólo coherente con esta afirmación sino indispensable reflexionar sobre las condiciones y accidentes del viaje migratorio, es decir, las condiciones efectivas del desplazamiento en función de los lugares que atraviesa y las condiciones de protección jurídica en las que se lleva a cabo. Parece plausible enjuiciar éticamente las situaciones de extrema precariedad y vulnerabilidad de los procesos de desplazamiento y emplear estas conclusiones como criterios de evaluación de las políticas migratorias de las que son consecuencia directa. Así podemos extender la reflexión crítica desde el contexto que condiciona el desplazamiento, a las condiciones efectivas de su realización y llegar hasta la evaluación del alcance del reconocimiento de la personalidad jurídica que obtienen, o no, las personas en desplazamiento y el tipo de vida que pueden vivir en los distintos lugares en los que se detienen y residen.

Una vez señalados los aspectos que deben ocupar nuestra atención en el desarrollo de esta investigación, en general, y en el análisis y comprensión de los procesos de desplazamiento y las experiencias que generan, en particular, he dispuesto el siguiente cuando en el que encontramos las distintas aproximaciones teóricas que desde la ética podemos emplear en nuestra reflexión.

TEORÍAS Y MARCOS ÉTICOS SOBRE LAS MIGRACIONES		
	Principios teóricos	Políticas migratorias
<b>El igualitarismo liberal</b>	<p><b>Premisa básica:</b> “igual dignidad de todos los seres humanos”</p> <p><i>Corolario:</i> libertad para perseguir un proyecto vital propio sin dañar a terceros</p> <p>→ Libertad de movimiento de las personas</p> <p>→ Obligación de los estados de rebajar la rigidez de sus fronteras frente a la migración</p>	<p>La <b>soberanía (in)migratoria estatal</b> como límite:</p> <p>(i) Preservar la libertad, igualdad y democracia (del estado receptor) a largo plazo</p> <p>(ii) Preservar la viabilidad de la comunidad política</p> <p>(iii) Preservar la identidad cultural</p> <p>La (in)migración como amenaza</p>
<b>Comunitarismo liberal</b>	<p><b>Valor prioritario:</b> “la identidad de la comunidad nacional”</p> <p>→ Obligación de preservar la identidad colectiva frente a la invasión o contagio con/por «elementos extraños» a ésta</p> <p>→ Para ello emplea todos los medios jurídicos, políticos y militares posibles</p>	<p>Procede según la lógica del <b>nosotros vs «los otros»:</b></p> <p>(i) <i>Actitud defensiva</i> ante los migrantes</p> <p>(ii) Juicio negativo de la alteridad</p> <p>(iii) Los migrantes carecen de la condición de sujeto moral y no tienen legitimidad para plantear demandas.</p> <p>Políticas muy restrictivas y <b>excluyentes</b></p>

<b>Realismo ético</b>	<p><b>Premisa básica:</b> “defensa general de los intereses del Estado” (seguridad, orden, bienestar)</p> <p><i>Corolario:</i> consecuencialismo ético, el criterio moral es la protección de los intereses del Estado → Discrecionalidad del Estado → Humanitarismo (si no daña al Estado)</p>	<p>Crea <b>políticas migratorias de exclusión</b> basadas en la <i>ilegalización o irregularización de los migrantes</i></p> <p>(i) Invisibilización y precarización como mecanismos de producción de una fuerza de trabajo global a disponible (ii) Temporalidad, provisionalidad (iii) Migración jerarquizada y a demanda del Estado</p>
<b>Ética marxista</b>	<p><b>Premisa básica:</b> “las personas son miembros de una clase social (global) no de un Estado (local)</p> <p><i>Corolario:</i> los intereses de las personas se definen por la clase social a la que pertenecen y no por el Estado o la cultura. → La referencia moral primaria es la <i>solidaridad de clase</i></p>	<p><i>Imperativos morales derivados de la solidaridad de clase:</i></p> <p>(i) Migración: satisfacción de las necesidades materiales en un contexto económico global (ii) Revolución: contra el desequilibrio y la injusticia global que genera las causas estructurales del desplazamiento</p> <p><b>Internacionalismo migratorio</b></p>
<b>Justicia global</b>	<p><b>Premisa básica:</b> “no vivimos en un mundo justo y la justicia no puede depender del hecho contingente del lugar de nacimiento”</p> <p><i>Corolario:</i> el carácter contingente de las fronteras y la pérdida de peso del estado en favor de un marco global transnacional</p>	<p>Afirmación de un <b>derecho internacional a migrar</b> que tiene como correlato normativo el establecimiento de un sistema de <i>fronteras abiertas</i> en el contexto de un sistema de redistribución global de la riqueza y eliminación de la desigualdad</p>
<b>Ética de la alteridad</b>	<p><b>Premisa básica:</b> “la vulnerabilidad y el respeto del otro”</p> <p><i>Corolario:</i> la alteridad es positivamente connotada a partir de las nociones de autonomía y agencia</p>	<p>El otro migrante interpela desde su vulnerabilidad al yo y al nosotros (la sociedad receptora) por las condiciones de esa vulnerabilidad</p> <p><b>Afirmación del <i>Ius migrandi</i></b></p>

## 2.2. Forma y materia del mundo: la grieta del desplazamiento

### a) Desencantando el desplazamiento global a través de la historia de las migraciones

Podemos identificar una ambivalencia inherente al presente como forma de la temporalidad. Hay, pues, dos inclinaciones contradictorias que nacen del presente y que contribuyen a «encantar» el mundo en que vivimos. La primera de ellas es *la inclinación paralizante* y consiste en la cristalización de categorías, conceptos, instituciones o formas sociales de actuar y comprender el mundo y en la transformación de algo construido en el seno de un contexto político y simbólico a lo largo del tiempo, es decir de algo contingente, en algo necesario. Esta inclinación del presente tiende a eliminar la contingencia del mundo y a *esencializar* la realidad que percibe de modo que aquello que es de *cierto* modo en el presente queda confinado en los límites de su forma actual. Desde ese punto de vista categorías sociales dotadas de un contenido histórico concreto quedan «fossilizadas», detenidas en el tiempo y privadas del poder para modificar sus contenidos. Este proceso de

cristalización del mundo que lleva a cabo el presente tiene como consecuencia una suspensión del tiempo y de la propia evolución histórica de la vida hasta hacer impensable que las cosas pudieran ser de otra manera. La conversión de la contingencia en necesidad implica la eliminación de la potencia del mundo, la supresión de la posibilidad –al menos lógica– de que algo pueda ser o pueda pensarse de otro modo, en tanto que su potencialidad ya ha sido actualizada por completo en el presente. No es posible el cambio ni la evolución porque en ese proceso de cristalización, de eliminación de la contingencia junto con el futuro –que no es sino el presente detenido en su forma actual con leves cambios exigidos para el mantenimiento de la situación– el pasado también ha sucumbido. Al hacer de todo cuanto existe un hecho necesario se borra de un plumazo el proceso de sucesivos cambios y transformaciones que dio lugar a las distintas realidades que encontramos en el mundo. Nada ha cambiado porque todo era así desde siempre y por ello nada puede cambiar.

La segunda inclinación del presente, y en cierto sentido contradictoria con la anterior, es *la inclinación adánica*, es decir, la propensión a considerar que todo cuanto sucede en el mundo es un hecho radical y absolutamente novedoso que no tiene ni antecedente ni comparación posible con ningún hecho del pasado. Esta novedad abre un abismo entre las formas de la temporalidad de manera que no hay ningún conocimiento que podamos extraer del pasado para reflexionar sobre un hecho del presente. Nada de lo aprendido y vivido sirve para intentar comprender esta realidad absolutamente nueva.

En las páginas que aquí siguen intentaremos luchar contra este encantamiento del mundo en su forma presente con la ayuda de la historia de las migraciones. Nuestro propósito aquí es por una parte el de mostrar el carácter ficcional de las aseveraciones que hacen de nuestros días un momento excepcional de la historia y por otra el de intentar rehabilitar al menos la posibilidad lógica de pensar en un mundo en el que el desplazamiento pueda pensarse al margen del monopolio estatal del derecho de desplazamiento.

Una aproximación histórica a las migraciones puede ayudarnos a contextualizar los procesos migratorios en su justa medida y, a su vez, superar la dimensión económica excesivamente dimensionada en los estudios actuales al respecto. Las migraciones en la actualidad han sido abordadas desde la afirmación de su enorme peso e importancia numérica en el mundo global, y el impacto económico que eso supone. Desde nuestro enfoque, y para ello la historia de las migraciones es una magnífica aliada, es preciso poner en sordina la popular ficción según la cual nunca antes como ahora, en el marco de la

Globalización, hubo en la historia un desplazamiento tan numeroso. Lo relevante, al menos desde nuestro enfoque no es el número de personas en desplazamiento sino una diferencia genérica en la creación y transformación de una estructura estable de desplazamiento.

Dentro del marco temático propuesto desearía elaborar una aproximación al fenómeno migratorio capaz de conjugar la reflexión teórica y filosófica sobre la experiencia del desplazamiento con un enfoque histórico sobre el desplazamiento en el mundo en la actualidad. Para ello partiría esencialmente de dos trabajos muy representativos del estudio histórico de los procesos migratorios como son el texto de Klaus J. Bade *Europa en movimiento. Las migraciones desde finales del siglo XVIII hasta nuestros días* (2003) y el reciente trabajo de Massimo Livi Bacci *Breve historia de las migraciones* (2012).

El propósito de estas páginas es contribuir al “desencantamiento del desplazamiento global”. Desde el estudio de las obras citadas tengo como objetivo romper la imposición del presente como tiempo de lo inédito que nos permite descubrir continuidades y conexiones en la historia de las migraciones y anular la idea de la radical unicidad de las migraciones en la era global para desde el estudio de los distintos procesos migratorios intentar acotar y comprender las novedades de la experiencia migrante en nuestros días. Un estudio que tiene como fundamento interpretativo y aglutinador la tesis de Livi según la cual las migraciones son una prerrogativa humana así como un fenómeno, constante, usual y constitutivo de las sociedades, frente a la idea común en nuestro tiempo según la cual: «las grandes migraciones no son un motor primario de la sociedad, sino más bien un elemento anárquico del cambio social, la tesela deformante de un mosaico que no encuentra su ubicación apropiada, un rumor de fondo que perturba el zumbido regular de la vida social». Livi asigna a las migraciones la función esencial de ser un agente creador de pluralidad y diversidad al implicar una adaptación a nuevos lugares y a nuevas condiciones. Desplazarse en el territorio es una “prerrogativa” del ser humano, forma parte de su “capital”, es una capacidad más para mejorar las propias condiciones de vida». La figura del migrante queda definida a partir de la noción de “capital”, tomada de la sociología francesa, para revalorizar las destrezas, conocimientos y valores que poseen los seres humanos frente a la imagen estereotipada del migrante como un individuo débil, carente de cualidades y objeto de asistencia por parte de las sociedades receptoras de migración. Esta prerrogativa se concibe como una “capacidad de adaptación” del sujeto, una capacidad que brota de la suma de características biológicas, psicológicas y culturales que hacen posible la experiencia de la migración.



Desde esta concepción de la migración –y el desplazamiento– la comunicación que aquí propongo transitaría desde los aprendizajes que el estudio histórico de las migraciones pueda entregarnos para comprender mejor el fenómeno del desplazamiento y vislumbrar sus especificidades propias hasta una reflexión filosófica acerca del impacto que dicho desplazamiento tiene sobre la forma política del mundo. Una reflexión por tanto que intenta conjugar el estudio histórico con la reflexión filosófica sobre el trasfondo de la afirmación del derecho a migrar como derecho humano.

«Las preocupaciones actuales inducen también a plantear preguntas sobre la historia de las migraciones dentro de, desde y hacia Europa, puesto que quien tenga una visión de conjunto –y, por consiguiente, histórica– y conozca las formas en que se han desarrollado las migraciones que desembocan en los problemas de hoy en día, podrá valorar mejor los procesos migratorios actuales» (prólogo, p.9).

De modo que, y siguiendo así la senda marcada por Bade, la historia de las migraciones resulta de gran ayuda a la hora de llevar a cabo el desencantamiento del desplazamiento global que prometen llevar a cabo estas líneas.

«El *Homo migrans* existe desde que existe el *Homo sapiens*, ya que las migraciones son tan inherentes a la condición humana como el nacimiento, la reproducción, la enfermedad y la muerte. Dejando a un lado las migraciones, forzadas y el desplazamiento de refugiados, las migraciones, en tanto que procesos sociales, son respuestas a condicionamientos tanto existenciales como territoriales, políticos, económicos y ecológicos, sociales y culturales, más o menos complejos. Por lo tanto, la historia de las migraciones siempre forma parte de la historia general y sólo se puede comprender en este marco». (prólogo, p.9)

De esta afirmación podemos extraer ya algunas conclusiones iniciales. En primer lugar la migración se concibe como un proceso más entre los procesos biológicos y sociales de los individuos y grupos humanos en tanto que inherente a la condición humana. Cuando la cultura se concibe como naturaleza y las prácticas sociales sustituyen a la esencia del hombre, es preferible dejar de lado la dimensión biológico-adaptativa del hecho de migrar y reflexionar sobre la migración en tanto que proceso social, por encima de otras consideraciones. En segundo lugar encontramos una distinción inicial dentro del conjunto de experiencias y situaciones de desplazamiento entre las migraciones forzadas y el desplazamiento de refugiados por una parte, y las migraciones no-forzadas<sup>329</sup>, por otra. Si

---

<sup>329</sup> No-forzado o voluntario. Argumentar la elección terminológica. ¿qué implica hablar de migraciones voluntarias? ¿qué hablar de migraciones no-forzadas? De algún modo se reproduce en este dilema la distinción aristotélica entre lo voluntario, lo no-voluntario y lo involuntario. Lo involuntario encuentra en el dolor y el pesar padecidos a resultas de la acción como criterio distintivo. Lo voluntario sería el caso

bien es claro que no todas las circunstancias de desplazamiento son homologables, también parece claro que en ocasiones la frontera entre lo forzado y lo no-forzado es más borrosa de lo que esta distinción pueda parecer. En tercer lugar encontramos una primera aproximación a la *definición de la migración* –en tanto que proceso social no-forzado–, a saber: se trata de *una respuesta a condicionamientos existenciales, territoriales, económicos, ecológicos, sociales y culturales*. Estos condicionamientos, así identificados, serían, por tanto, las causas que impulsan o favorecen el desarrollo de las migraciones.

A primera vista parece imposible relacionar la brevedad con una historia de las migraciones. Sin embargo, Massimo Livi Bacci (1936) no sólo cumple la promesa que nos hace el título de su obra sino que en esas pocas páginas nos entrega un análisis racional y comparado del hecho migratorio a lo largo de la historia, deshaciendo tópicos y estereotipos. Parafraseando a Weber podemos decir que su obra lleva a cabo un “desencantamiento del desplazamiento global”. Su estudio rompe la imposición del presente como tiempo de lo inédito y nos permite descubrir continuidades y conexiones en la historia de las migraciones que anulan la idea de la radical unicidad de las migraciones en la era global y permite acotar y comprender las novedades de la experiencia migrante en nuestros días. Livi, experto de gran prestigio en el campo de la demografía histórica, recoge en esta obra las reflexiones, apuntes y escritos sobre migraciones que ha ido elaborando a lo largo de su carrera para integrarlos de modo unitario y coherente en esta monografía. Un estudio que tiene como fundamento interpretativo y aglutinador la tesis según la cual las migraciones son una prerrogativa humana así como un fenómeno, constante, usual y constitutivo de las sociedades, frente a la idea común en nuestro tiempo según la cual: «las grandes migraciones no son un motor primario de la sociedad, sino más bien un elemento anárquico del cambio social, la tesela deforme de un mosaico que no encuentra su ubicación apropiada, un rumor de fondo que perturba el zumbido regular de la vida social» (p.16). Livi asigna a las migraciones la función esencial de ser un agente creador de pluralidad y diversidad al implicar una adaptación a nuevos lugares y a nuevas condiciones.

De esta forma y en palabras del autor (p.10): «Este libro aspira a precisar, probar y sostener una convicción relativa tanto al método de estudio del fenómeno (de la migración)

---

contrario, el contento por realización de la acción y la ausencia total de dolor y pesar. Implica además la inexistencia de coacción exterior sobre el sujeto a la hora de decidir actuar de ese modo. El terreno de lo no-voluntario es propiamente el terreno de la coacción, de modo que el sujeto posterga un deseo y realiza una acción por sí misma no-querida en pos de evitar un mal mayor. Quizás sea pertinente evaluar esta triple distinción y su impacto sobre la reflexión a propósito de las migraciones.

como a su sustancia misma. Desplazarse en el territorio es una “prerrogativa” del ser humano, forma parte de su “capital”, es una capacidad más para mejorar las propias condiciones de vida». La figura del migrante queda definida a partir de la noción de “capital”, tomada de la sociología francesa, para revalorizar las destrezas, conocimientos y valores que poseen los seres humanos frente a la imagen estereotipada del migrante como un individuo débil, carente de cualidades y objeto de asistencia por parte de las sociedades receptoras de migración. Esta prerrogativa se concibe como una “capacidad de adaptación” del sujeto, una capacidad que brota de la suma de características biológicas, psicológicas y culturales que hacen posible la experiencia de la migración. Las peculiaridades de cada momento histórico han favorecido perfiles distintos de migrantes, de modo que el contenido concreto de esa capacidad de adaptación ha variado a lo largo de la historia según variaron las circunstancias. Así, mientras al comienzo de la historia la fundación de asentamientos agrícolas en los nuevos espacios requería personas con una fuerte inclinación familiar y tradicional y gran capacidad de trabajo para consolidar esos nuevos núcleos urbanos, durante los dos últimos siglos ese perfil ha cambiado para favorecer la movilidad de personas solas y con mayor flexibilidad cultural para migrar a entornos urbanos y desarrollar la nueva economía industrial.

La aparición de entidades estatales en el desarrollo de la organización de los grupos humanos trajo consigo la intervención gubernamental a través de las políticas migratorias en la dirección, planificación y sostenimiento de los flujos migratorios, que desde su origen han estado presentes en el desarrollo y expansión de la humanidad. La obra de Livi tiene la virtud de superar la mera narración histórica del desarrollo y los cambios en los desplazamientos humanos para introducir por una parte, una catalogación de los tipos de desplazamiento distinguiendo tipos en las migraciones, y por otra parte, y acompañando a esa exposición, una reflexión crítica respecto de la gestión estatal y gubernamental de los desplazamientos con una clara vocación de comprensión del presente.

Una de las variables interpretativas de esta Historia de las migraciones que vertebra este estudio es el papel de las políticas migratorias, sus cambios y sus consecuencias, es decir, cómo éstas políticas «arrebatan (a las personas implicadas en las migraciones) ciertas parcelas de libre elección» (p.11). Con la creación de los Estados nacionales y la modernidad política se acrecienta la capacidad de los Estados para intervenir sobre las elecciones individuales en materia de movilidad al tiempo que sobre todo a partir del siglo XIX aumenta el ritmo y crece el impacto de las migraciones sobre las sociedades, perdiendo la lentitud y gradualidad que caracterizaba a las migraciones originariamente. El

desequilibrio demográfico del mundo en la actualidad ha transformado esas políticas migratorias estatales, que favorecieron y animaron el desplazamiento, en más restrictivas y más selectivas al tiempo que los Estados intentan salvaguardar sus soberanías nacionales de una regulación internacional de las migraciones que pueda suponer una merma en ésta.

Por otra parte y derivado de esa voluntad de comprender el presente, y en concreto las continuidades y novedades que respecto de las migraciones de otros periodos presentan las migraciones en la actualidad Livi lleva a cabo una inserción del presente en la serie de la Historia. Con su reflexión y contextualización histórica de las migraciones Massimo Livi Bacci rompe algunos prejuicios sobre las migraciones: (1) acaba con una visión de la migración como excepción o anomalía y (2) pone en tela de juicio la determinación esencial del migrante bajo un perfil único.

Dentro de los distintos tipos o fases de los desplazamientos migratorios de la humanidad Livi distingue entre la “lenta ola de avance”, al comienzo de la expansión de la especie humana sobre la tierra y los rápidos desplazamientos de población de los últimos siglos. Establece diferencias de ritmo, intensidad y continuidad en la migración, y articula de este modo los cambios y semejanzas del fenómeno migratorio a lo largo de la historia. Este trabajo propicia una visión poliédrica y cambiante de la realidad. Así por ejemplo, Europa aparece a lo largo de este estudio primero, como un territorio receptor de población a través del primer poblamiento y las sucesivas conquistas de la antigüedad y el Medioevo para, en un segundo momento, pasar a ser a partir del año 1500 una región del mundo que emite población hacia otros lugares del mundo, y en un tercer momento, volver a constituirse en un lugar de recepción de migración desde mediados del siglo XX.

En el primer capítulo de la obra “La ola de avance y las migraciones lentas” Livi presenta la imagen visual de una ola de avance para comprender el desarrollo de los procesos migratorios en la antigüedad. Un grupo que avanza, se asienta, y vuelve a avanzar, ensayando el movimiento de avance-repliegue de las olas y que se define por su lentitud y gradualidad. Un avance lento pero continuo en el cual actúan como elementos dinamizadores el aumento de población y la difusión de procesos culturales. Un avance a través de un territorio en su mayoría vacío y donde el contacto con otros grupos de población aumenta sólo con el paso del tiempo y el aumento general de la población en el planeta. Un avance que hace de la migración no sólo fuente de conflicto y enfrentamiento sino también un motor de la hibridación y el contacto cultural. Ese modelo de “la ola de avance” convive con procesos de invasión-dominación del territorio y procesos de colonización y se diferencia de ellos en lo que éstos tienen de desplazamientos

jerárquicamente dirigidos, por un estado, tribu o por una voluntad colectiva basada en un plan. Tenemos ya en esta distinción dos de los conceptos a los que se dedicaran el capítulo 2 “el efecto fundacional” y el capítulo 3 “los movimientos preordenados”.

Esa lenta ola de avance dejaba en la resaca de la marea la fundación de nuevo núcleos humanos. Ese factor fundacional de las migraciones previas al siglo XIX reside en el factor demográfico del colectivo desplazado, de su capacidad de generar un excedente que asegurase el mantenimiento del asentamiento (p.59). La fundación o expansión de una colectividad exige que, tal y como señala Livi (p.30): «los migrantes (...) no constituyen un conjunto aleatorio de la población de partida, sino que son elegidos por ciertas razones». Desde el inicio de los procesos migratorios hasta nuestros días los migrantes son individuos elegidos por un grupo por su *valía* para el propósito de ampliar los límites de la colectividad, ayudar desde el exterior al sustento de su grupo de procedencia o fundar una nueva colectividad en otro lugar. En la dirección de esta selección comienza a debilitarse la espontaneidad del desplazamiento para pasar a estar bajo control estatal (p.46). De este modo los capítulos 3 y 4 de esta *Breve historia de las migraciones* se centran en analizar hasta qué punto las incipientes políticas migratorias contribuyeron o no al éxito del desplazamiento. Para ello Livi analiza los desplazamientos a la luz de los diferentes momentos de la historia, hasta llegar al siglo XIX y, ya en el capítulo 5 de su obra, afirmar un cambio sustancial en las migraciones a partir de ese momento (p.76). El siglo XIX introduce una brecha en la historia de las migraciones al aumentar y acelerarse los ritmos, acortarse las distancias geográficas, profundizarse las diferencias de clase y riqueza e intensificarse los vínculos entre distintos mundos que tienen en el Imperialismo y en la Revolución industrial sus dos causas principales. Estos cambios llevan a que se modifiquen incluso las “cualidades” individuales arquetípicas en los migrantes hasta ese momento, siendo ese perfil mucho más plural que hasta entonces y propiciando modelos muy distintos de desplazamiento.

Conectado con el análisis de los cambios que introduce el siglo XIX en la historia de las migraciones y con el fin en Europa central de los grandes imperios a consecuencia de la Primera Guerra Mundial encontramos el desarrollo de un sistema global y esquizoide de desplazamiento a lo largo del siglo que va de 1914 hasta nuestros días. Así, según Livi (p.92): «Una representación animada de las corrientes migratorias del último siglo nos entregaría el retrato aparentemente esquizofrénico, en el que las líneas de tendencia se interrumpen bruscamente, cambian de dirección y dan saltos incoherentes. Un siglo en el que la capacidad de desplazamiento de las personas (...) ha estado continuamente

entrelazada con orientaciones políticas externas e internas que la han obstaculizado y condicionado». De esta forma los capítulos 6 y 7 se centran en el estado del mundo actual y la función y condiciones del desplazamiento intentando poner orden en ese mapa esquizoide. Para ello Livi establece una sugerente comparación entre una “primera globalización” en el siglo XIX y la segunda era global iniciada en la segunda mitad del siglo XX. A continuación elabora un estudio demográfico y socioeconómico del continente europeo para posteriormente abordar el tratamiento que las políticas migratorias reservan a los migrantes en la actualidad. En este punto del estudio se pone el énfasis en el análisis de la sociedad receptora y en la articulación que ella hace de la migración a través de sus políticas públicas retomando una de las ideas iniciales del autor a la luz de la cual (p.13): «el inmigrante es concebido cada vez más como simple fuerza de trabajo, no como un actor integrante de la sociedad que lo acoge». Desde este flanco Livi señala, en los últimos capítulos de su obra, los puntos de falla de ese sistema esquizoide de desplazamiento global desde la crítica de la cosificación del migrante y apuntando la perversión de vincular trabajo e inmigración para a continuación proponer ámbitos y líneas de transformación de nuestra sociedad en pos de una ordenación más sensata del mundo. Livi basa su diagnóstico en la necesidad de abandonar la ficción que hace de la inmigración un hecho coyuntural para asumir la realidad estructural y tendente al asentamiento del hecho migratorio (p.130). El abandono de esa ficción exigiría un cambio profundo de nuestras sociedades, encaminado a refrenar los flujos migratorios, ralentizarlos y reducirlos. Livi parte de la idea según la cual la pérdida de la gradualidad y de la lentitud en las migraciones, en tanto que pérdida del tiempo como condición de posibilidad para dar sentido a nuestra experiencia, supone en gran medida el origen de los problemas derivados de la migración en nuestros días. Ante la alienación del migrante como fuerza de trabajo y el triunfo del tiempo-simultaneo la postura de Livi es la de atacar las condiciones de desequilibrio estructural que hacen del desplazamiento una necesidad estructural del sistema en el mundo global. Las sociedades deben corregir la desigualdad estructural y abandonar la idea de la “migración como prótesis” por la de una “migración como trasplante” (p. 135). Ello implicaría recuperar la natalidad en las sociedades que demandan migrantes, fortalecer el estado del bienestar para reducir la demanda de inmigración ilegal ocupada en labores asistenciales, abandonar la producción dependiente en exceso de mano de obra poco cualificada y asumir una economía más justa, más redistributiva y más sostenible que hiciera posible que las migraciones en ese nuevo marco se dieran no por la exigencia mecánica del sistema sino por el deseo individual de construir una vida en otro lugar y poder tener las condiciones

para lograrlo. La propuesta de Livi supone una reinterpretación cosmopolita y sostenible de la esquizofrenia del sistema de desplazamiento actual.

## **b) Cartografía de las paradójicas asimetrías de la Globalización**

El desarrollo y expansión de la globalización someten a múltiples tensiones las costuras nacionales de la forma jurídico-política de nuestro mundo, pero sobre todo invade y transforma las vidas concretas de las personas de modo desigual. El funcionamiento global de un mundo territorializado a partir de estados nacionales provoca o aumenta desequilibrios entre distintas regiones de ese mundo al tiempo que fundan paradojas y perplejidades.

El dispar reparto de la población entre las distintas partes del mundo, el injusto reparto de la riqueza y la desigual atribución de derechos y, por lo tanto, la desigualdad entre los tipos de vidas posibles en este mundo global, actúan como factores de dinamización del desplazamiento y como factores de producción de paradojas en el mundo.

Si repasamos la evolución de los flujos migratorios, en los últimos años podemos ver con facilidad cómo las migraciones transnacionales han hecho crecer rápidamente el número de personas «desplazadas» así como su presencia global. Si en 1965 según datos de ACNUR podían encontrarse 77 millones de migrantes, en 1995 su número ascendía hasta los 120 millones. Actualmente<sup>330</sup> su número se sitúa en los 200 millones de personas. Tal y como señala el profesor Sami Naïr, aún a riesgo de caer en lo que Mezzadra llama una explicación supra-estructural de las migraciones, es preciso relacionar este rápido y significativo aumento de los migrantes con los desequilibrios entre las distintas regiones del globo, y sobre todo con el desequilibrio que suponen de manera conjunta el crecimiento de la población mundial y el reparto de la riqueza. Durante los últimos decenios se ha producido un incremento demográfico sin precedentes y asimétrico en las distintas regiones del mundo hasta transformar las relaciones internacionales. Éstas han dejado de ser relaciones entre los distintos estados para ser relaciones entre las distintas partes del mundo entre sí según las necesidades y recursos de cada una de ellas y su peso demográfico. Veamos esto con algún detalle. A comienzos del siglo XX la población mundial alcanzaba los 1.500 millones de personas, en los años 60 había crecido hasta

---

<sup>330</sup> AA.VV: *La situación de los refugiados en el mundo*, ACNUR, Barcelona, Icaria, 2006. Junto a los datos del Anuario estadístico 2008 y la Unidad de Registro y Estadística del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados publicados en AA.VV: “Atlas geopolítico 2010 Le Monde Diplomatique”, Valencia, Ediciones Cybermonde, 2010

alcanzar los 2000 millones y en el año 2005 superó los 6.500 millones. Esto da cuenta del rápido crecimiento acaecido en los últimos 45 años y de cómo el desplazamiento encuentra en este enorme crecimiento y su reparto una de las causas principales del cambio de paradigma aquí presentado. Si en 1900 EE.UU. y Europa suponían el 30% de la población mundial, en el año 2000 sólo representaban ya el 17% y se espera que en el año 2050 se sitúen por debajo del 10%. Esto significa que los países pobres van a contribuir al crecimiento de la población mundial en un 98% en una situación que haría que en Europa en el año 2050 caso de no contar con población de otras regiones sólo quedarían 2 personas activas por cada persona inactiva cuando en la actualidad la proporción es de 5 a 1.

A tenor de los datos así presentados podemos concebir al menos la existencia de tres situaciones paradójicas en la relación entre un mundo global y la persistencia de una estructura territorial nacional.

En primer lugar podemos identificar *la paradoja demográfica*: por los datos facilitados por informes de la ONU podemos ver con claridad cómo el nuevo peso demográfico de las regiones más pobres y la necesidad de los países ricos de «importar trabajadores» colaboran en el intento de mantener el *status quo* en el marco de los procesos de globalización económica de modo que junto con una política de cierre de fronteras para impedir el acceso de “las masas de población extranjera” se utiliza la inmigración tanto en EE.UU. como en Europa como una variable de ajuste estructural de la competencia de los mercados laborales. Las zonas más pobres del planeta son las más pobladas, y las más ricas, en el intento de mantener esa desigualdad, favorecen el desplazamiento selectivo de la población mejor preparada “excedente” en las regiones pobres, al tiempo que contienen los procesos de redistribución o desplazamiento globales. Se emplea la variable global del desigual reparto de la población y la riqueza para ajustar en el nivel nacional el mantenimiento de la desigualdad. Conviven de este modo el impulso del desplazamiento como forma estructural de producción de riqueza con el cierre de fronteras y el control nacional del territorio y la población de los estados. El proceso de producción global y el intento de control nacional del territorio y la comunidad nacional.

*La paradoja aduanera*: el control nacional del incentivado desplazamiento transnacional se traduce en la desigualdad entre la libre circulación de mercancías y capitales y la circulación selectiva, condicionada y obstaculizada de personas. Mientras las mercancías y el



capital ven cada vez en mayor medida suprimidas por la globalización aquellas fronteras y aranceles nacionales que gravan su libre circulación, las personas que pretenden equipararse a las mercancías en ese libre desplazamiento constatan la inferioridad jurídica de su situación en comparación con las garantías jurídicas de mercancías y capitales. Si bien es cierto que mercancías y personas no emplean los mismos medios para su desplazamiento, ni este conlleva el mismo tipo de consecuencias si valdría esgrimir precisamente esta desigual condición entre mercancías y personas para denuncia una situación jurídico-política que “trata mejor” a las mercancías que a las personas, o mejor dicho que trata a *ciertas personas* como mercancías devaluadas.

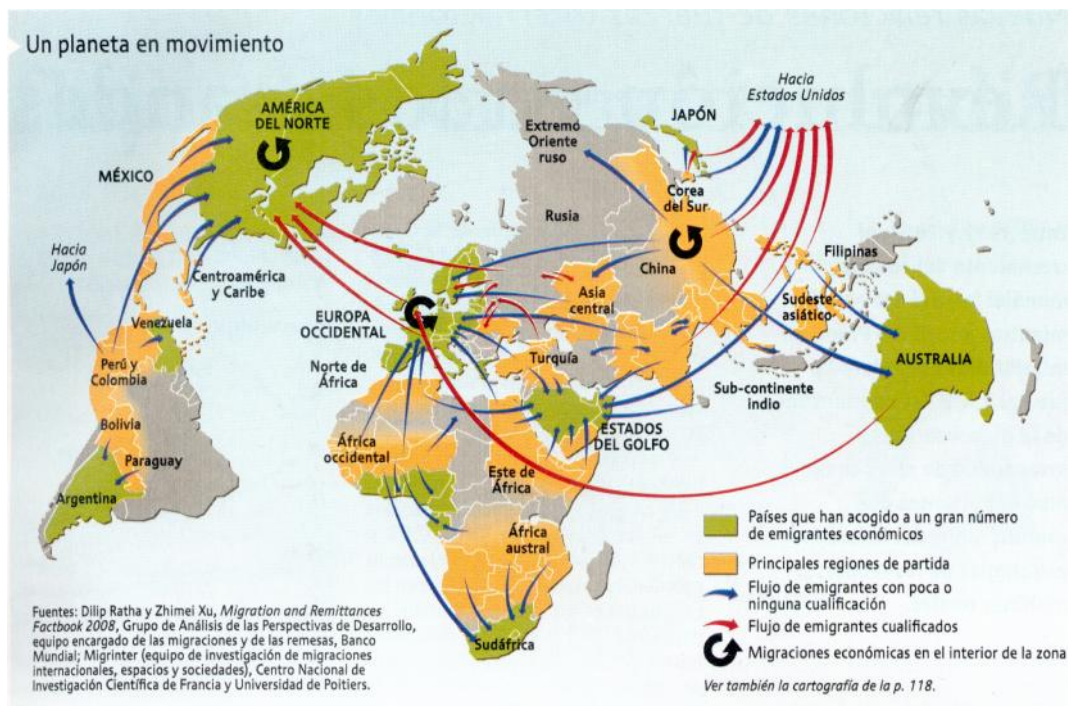
*La paradoja del desplazamiento dual:* esas personas son las que centran en este caso la reflexión sobre el derecho a migrar. No porque el derecho a migrar sea una disposición que solo atañe a un cierto grupo de personas sino porque en su formulación asume por completo la consideración del derecho como la ley del más débil<sup>331</sup>. Tal y como afirma Balibar<sup>332</sup> la perplejidad que reclama nuestra atención es aquella que distingue modos distintos de aplicar la circulación o desplazamiento de personas en función de sus circunstancias socio-económicas, procedencia y formación. Más que la desigualdad entre la libre circulación de capitales y mercancías y la negación del derecho a libre circulación de la personas lo que exige un análisis más detallado es la restricción del desplazamiento de las personas en función de su condición social y económica. Esta doble realidad del desplazamiento que configura una doble red de personas en desplazamiento y que hace de la frontera una realidad polisémica y heterogénea. Al tiempo que se refuerzan los controles fronterizos que intentan contener el desplazamiento de la población por motivos económicos se potencia el libre movimiento de otra parte de la población a través del turismo. De ese modo podemos comparar la distinción espacial entre los desplazamientos restringidos o favorecidos en función de la procedencia cultural, la formación y el poder adquisitivos de las personas involucradas.

De este modo podemos comparar en datos y visualmente esa dualidad del desplazamiento en los siguientes gráficos:

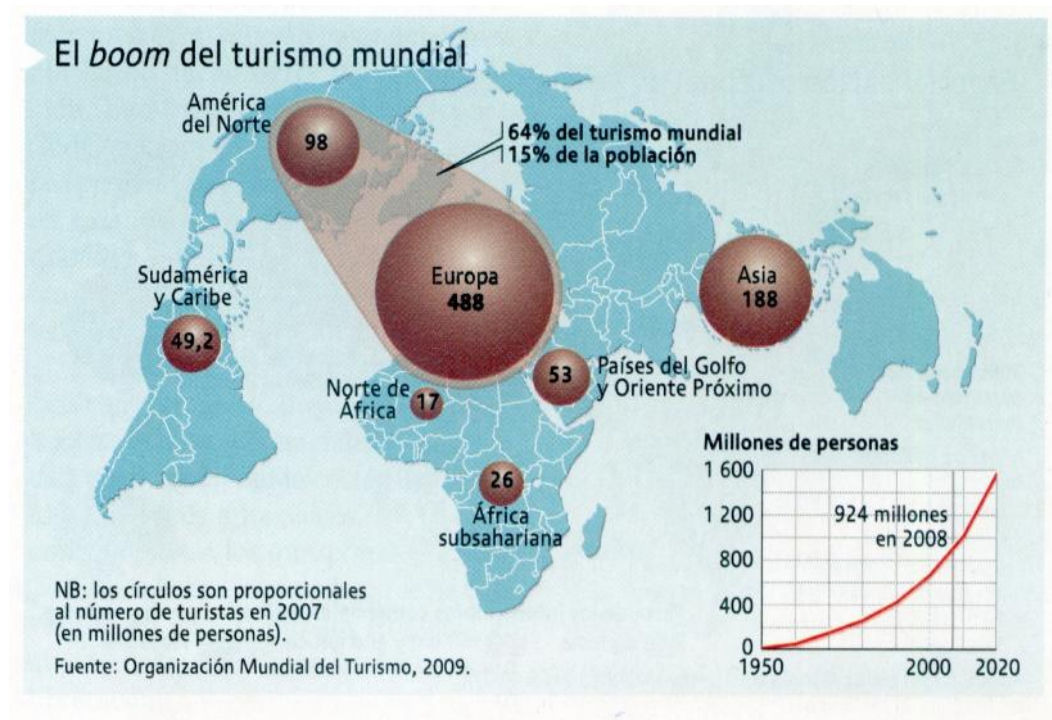
---

<sup>331</sup> Ferrajoli, L., Derechos y garantías. La ley del más débil, Madrid, Trotta, 1999

<sup>332</sup> Balibar, É., Violencia Identidades y Civilidad. Para una cultura política global, Barcelona, Gedisa, 2005, pág. 83



Si en el primero de los mapas podemos ver la procedencia y evolución del desplazamiento en el mundo, sumando dentro de este fenómeno flujos migratorios originados por motivos ecológicos, económicos y humanitarios en el siguiente mapa podemos ver cuál es la nacionalidad de los turistas en el mundo.



Mientras que en el primer gráfico se observa un desplazamiento estructural y generalizado en función del status económico y de la formación de la población en un

desplazamiento fundamentalmente por motivos económicos, en el segundo caso vemos un desplazamiento libre, ocioso que deja ver cómo un 15% de la población mundial representa el 64% de los turistas del planeta. Esta situación puede interpretarse a la luz de la paradoja dual que aquí señalo: mientras una parte de la población es desplazada y deja su hogar para desplazarse simplemente como mano de obra, otra parte de la población por su especial situación tiene la posibilidad de tener un lugar, un hogar y a su vez disfrutar de la salida puntual y lúdica al cosmos en una experiencia libre y fomentada por los distintos gobiernos.

Estos desarrollos del nuevo capitalismo y de la globalización han hecho inverosímil el ideal sedentario para poner en pie una estructura global que traspasa a todas las capas de la sociedad y que se encarna en la noción de «desplazados»<sup>333</sup>. Los «desplazados» no son ya la excepción marginal y residual sino, recordando las palabras de H. Arendt sobre los refugiados, el emblema del nuevo mundo y un avance de nuestro futuro. Si hubo un tiempo en el que la homogeneidad y la estabilidad eran las fuentes de la personalidad de los seres humanos ese tiempo ha pasado. Con los flujos migratorios iniciados en la Gran Guerra y los procesos de descolonización se generaron grandes bolsas crecientes de población «desplazada». Este hecho, sumado a los cambios ocasionados por la globalización, hace que la pluralidad, la movilidad y las identidades híbridadas sean cada vez más la norma y no la excepción.

De modo general la situación de las «personas desplazadas» puede definirse como estar «fuera de lugar», al menos del lugar que jurídica, política y culturalmente se les presupone según el orden del mundo. Estas personas, en tanto que elementos desordenados y en tránsito, suponen un desafío para los estados nacionales que deben enfrentarse a un fenómeno de movilidad y desplazamiento global con las instituciones y recursos heredados de los Estados-nación del siglo pasado. Será preciso juzgar sobre todo la adecuación entre el fenómeno y las herramientas con las que intenta «ser gestionado»<sup>334</sup>.

---

<sup>333</sup> En la terminología técnica desplazado es un término que sirve para referirse a la persona o personas que se ve motivada a migrar dentro de su propio país por motivos varios que pueden ir desde causas económicas a conflictos bélicos. Lo utilizo en cambio sobrepasando estas limitaciones para referirme al fenómeno general de la migración por dos motivos: a) porque la lógica local que inspira su restricción me parece disuelta en la actualidad, es decir, no creo que sea útil considerar que los desplazamientos de población dentro de un país carecen de consecuencias en la globalidad sino más bien al contrario; b) porque tal concepto así implementado me permite referirme de un modo más adecuado a refugiados, emigrados y exiliados, de una sola vez y vinculados en lo que de común hay en sus experiencias.

<sup>334</sup> Nótese que dicho sintagma refleja el estatuto de las personas desplazadas, es decir, no son juzgados sino administrados como enseres por las autoridades competentes en la «gestión» de «flujos humanos».

### 2.3. Territorialidad, soberanía y derechos: fallas y anclajes del mundo global

#### ¿Qué es una frontera?: distinciones para una Teoría política de la frontera en el mundo global

«Uno puede ser ciudadano o apátrida; pero es difícil imaginar que uno *es* una frontera».

Green, A., *La folie privée*.<sup>335</sup>

No es posible atribuirle un significado fijo y aplicable en todo lugar y circunstancia a la noción de frontera puesto que éste no sería válido para todo tiempo y lugar, para todas las escalas de espacio local y temporal, ni respecto de toda experiencia individual o colectiva. La frontera, en tanto que demarcación de una distancia y de una diferencia, tiene una dimensión relacional puesto que esa distancia o diferencia se predica siempre de un término respecto de otro con el cual se relaciona. Estos términos de la relación pueden ser muy diversos y ello puede hacer variar enormemente el significado de esa delimitación, así como las experiencias que de ella puedan derivarse.

Trazar una frontera supone definir un territorio, delimitarlo y, así, otorgar o reconocer cierto significado al espacio o área delimitado por ésta. Pero como señala Balibar (2005, 77) «de modo recíproco definir o identificar en general no es otra cosa que trazar una frontera, fijar lindes. El teórico que desea definir que es una frontera entra en un razonamiento circular al tratar de definir en qué consiste una definición». Toda reflexión acerca de la frontera implica necesariamente la reflexión acerca de las identidades que conlleva la delimitación de ese espacio físico y simbólico. Ese cierre del espacio a partir de un límite propicia identificaciones activas, pasivas, deseadas, impuestas, padecidas, individuales y colectivas, a partir del sentido adjudicado a esa delimitación. El carácter ficcional de estas identificaciones no hace menos real sus consecuencias en las vidas de las personas concretas sobre las que actúan. Actúan como simplificaciones que intentan reducir la pluralidad a partir de la simplificación de las fuentes múltiples de las biografías de los individuos hasta hacer que encajen fácilmente en identidades unívocas.

Podemos señalar inicialmente una doble dimensión en la frontera negativa – positiva. Esta doble consideración conecta a su vez con el par exterior – interior. De este modo la frontera aparece, en el ejercicio de su función exterior como un límite que impide la

---

<sup>335</sup> Green, A., *La folie privée*. Psychanalyse des cas-limites. Paris, Gallimard, 1990, p.170

expansión hacia fuera de los procesos sociales que suceden en su interior y, sobre todo, impide la entrada de peligros. En esta dimensión negativa se configura como obstáculo y como coerción en favor de la seguridad interior. Simultáneamente la frontera se configura en un sentido positivo como condición de posibilidad del desarrollo de la vida social en su interior. Esta doble dimensión supone de este modo la rígida distinción entre el interior como ámbito de orden y sentido y el exterior como caos desordenado que amenaza la supervivencia de la comunidad y del que es preciso protegerse. Caos – orden / fuera – dentro que hace necesario postular siempre la posibilidad de un afuera caótico para que cobre sentido en oposición a él el interior como un orden con sentido.

El desarrollo del proceso de globalización problematiza esa distinción espacial entre dentro y fuera en tanto que ese proceso global se configura como un proceso de expansión, y por tanto de superación, de los límites interiores hasta hacer coincidir el límite exterior con el contorno del globo terráqueo. Un proceso de globalización concebido como un proceso de superación e integración de los límites geográficos/territoriales/conceptuales exteriores hasta hacer inverosímil la rígida distinción dentro – fuera. Esa superación del límite se lleva a cabo a partir de una interiorización de éste algo que implica, a su vez, interiorizar la dimensión más excluyente de la ciudadanía en ese proceso de interiorización de las fronteras.

Balibar<sup>336</sup> señala en su texto cómo el análisis histórico de las fronteras en Europa parece apuntar hacia «un ideal de apropiación recíproca de los individuos por el Estado y del Estado por los individuos por medio del territorio». Alude a Arendt en este punto respecto de la imposibilidad de los individuos de apropiarse realmente del Estado (apátridas y refugiados), de su condición de personalidad jurídica, de su reconocimiento de su “derecho a tener derechos”.

En el primer sentido de ese ideal, el Estado tiende a apropiarse de los individuos a través de la delimitación de un territorio sobre el cual se extiende su poder. De ese modo las marcas o límites de la territorialidad del Estado se convierten en instrumento indispensable, no sólo para la configuración del Estado, sino para su mantenimiento a lo largo del tiempo. Una vez delimitado ese «dominio» los elementos que en él se engloban, incluidas las personas que habitan en su interior, quedan bajo su poder y control. Pero en cambio, ni las personas que quedan fuera de esos límites ni las personas que viven dentro de ellos una vez que salen de ese territorio son capaces de imponer su condición jurídica

---

<sup>336</sup> Balibar, É., *Opus Cit.*, pág. 79

como sujeto de derechos a los diferentes Estados e instituciones que ostentan la soberanía y el poder en esos otros lugares. De este modo mientras que el cercamiento del territorio si es capaz en parte de apropiarse de las personas que lo habitan, las personas que son miembros de una comunidad política no son capaces de preservar su estatus jurídico una vez salen de dicha comunidad o si habitan en ella sin los «permisos» correspondientes. Eso hace que ese «ideal de apropiación» impulsado por la modernidad se dé precariamente y de un modo unilateral y vertical bajo un paradigma en el que la noción central es la territorialidad. Esa posesión de los individuos por parte del Estado es una necesidad esencial para el mantenimiento del lazo entre territorio – soberanía – nacionalidad. Ante el creciente proceso de cesión de soberanía que la globalización significa para el Estado, la nación y la cultura nacional bien delimitada en un territorio se vuelve indispensable, y la gestión de la exclusión/inclusión uno de las pocas competencias que desarrollan esa soberanía que el Estado se aferra a ejercer. El control sobre la nación y su concreción como un conjunto lo más homogéneo posible conecta con el proceso de simplificación de la pluralidad y con el recelo que despiertan para el Estado las identidades múltiples<sup>337</sup>.

Como señala Balibar, es a partir de la entrada en vigor de los acuerdos de Schengen en el marco de la Unión Europea cuando los Estados-nacionales con la cesión del control de sus fronteras exteriores cuando se lleve a su punto culminante el doble proceso desterritorialización y re-territorialización característico de la globalización y de las nuevas formas del capitalismo. Es a partir de ese momento cuando cada uno de los Estados miembros actuará en representación de todos los demás en las acciones de control sobre su frontera, «o sobre ciertos puntos de su frontera». Con ello se instaura un nuevo modo de discriminación entre lo nacional y lo extranjero en el proceso de dilucidación de las condiciones de pertenencia de los individuos a un Estado. En este sentido la redefinición de la dimensión exterior y geográfica que supone el acuerdo de Schengen significa una redefinición de las fronteras de acceso, no ya al territorio, sino a la comunidad política. En tanto que la comunidad política es el ámbito del derecho y de la participación en los asuntos públicos, rediseñar las condiciones de acceso a ella significa una redefinición de la inclusión y de la exclusión de las personas no meramente del territorio sino del ámbito del derecho. Esa lógica excluyente se une a la lógica territorial de los Estados en el control tanto de las fronteras geográficas como políticas –en este segundo sentido– a partir del principio de apropiación que llevan a cabo los Estados respecto de los individuos. Esa lógica excluyente y propietaria por parte del Estado se traduce en el control de los propios

---

<sup>337</sup> Cfr. Maalouf, A., *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza, 2004

individuos –bajo el proyecto de una comunidad nacional única y homogénea– y en la expulsión y redistribución de los individuos «que no son propiedad de *ese* Estado» y que, por tanto, deben regresar al lugar al cual *pertenecen*. Se impone así como principio de la acción de los Estados la idea recogida por el dicho castellano «*cada uno en su casa...*», bajo la convicción de que cada individuo debe estar *donde*<sup>338</sup> le corresponde, salvo que se disponga lo contrario. De este modo, y como señala Balibar:

«Basta ver la repugnancia de los Estados, prácticamente sin excepción, al tomar en consideración los estatutos de doble o múltiple nacionalidad para comprender hasta qué punto es esencial para el Estado-nación comportarse como propietario de quienes se hallan bajo su jurisdicción; también lo es, al menos teóricamente, proceder a un reparto exhaustivo, sin resto ni reingresos, de los individuos en los diversos territorios. Eso no es más que la contrapartida, al menos relativa y simbólica, del principio de exclusión aplicado sobre los extranjeros»<sup>339</sup>.

Trazar una frontera y delimitar un espacio implica, según hemos dicho, asumir que de entre un conjunto de elementos es posible establecer una distinción que separe a unos de otros. Una distinción capaz de mantenerlos separados entre sí en espacios distintos. La distinción entre los elementos separados es genérica, y esa distinción se trasfiere a los distintos espacios que éstos ocupan. Introducir esa distinción y esa separación supone hacer brotar un orden dentro de esos límites, frente al caos previo a la existencia de esa delimitación o exterior a él. De este modo se entrelazan con el propio acto de la distinción-delimitación las nociones de orden – caos. Un par de conceptos que supone la distinción entre dentro – fuera, así como la identificación misma del orden con un lugar<sup>340</sup>. La frontera presenta una doble dimensión: (a) negativo, en tanto que límite o barrera que delimita tanto el territorio como la comunidad política; (b) positivo, como condición de posibilidad para el orden y el sentido dentro de ese territorio. Se agrupan así *lo interior, el sentido y el orden*, frente a *lo exterior, el sin-sentido y el caos*. Esa relación entre esos dos pares de opuestos caos-orden y fuera-dentro es la que privilegia un lugar delimitado y ordenado frente a un afuera caótico, indiferenciado y marginal en relación con el cual el orden cobra

---

338 Esta idea del lugar al cual uno pertenece alude a la noción de pertenencia no en sentido figurado o para expresar la procedencia o adscripción cultural de una persona sino como expresión del título de propiedad que los Estados ostentan sobre sus propios ciudadanos y que conlleva, la obligación de tener controlados en su territorio a los ciudadanos que poseen. De ese modo cabe entender el mandato de mantener a los individuos donde deben estar.

339 Balibar, E., *Opus cit.*, pág. 80

340 Este lugar puede asumir tanto la forma de un ámbito de significación (p.ej. el ámbito de una disciplina académica) como la concreción espacial de un territorio, pero siempre se distingue sustantivamente del resto del espacio que le rodea. Frente al espacio indiferenciado ese lugar del orden es concebido como un espacio con sentido, con un sentido propio.

sentido. Pero esa distinción espacial –territorial– es la que salta por los aires con el desarrollo de la globalización, en tanto que, proceso de superación e integración de los límites geográfico-territoriales exteriores que hace imposible la distinción entre dentro y fuera. Dicho de otro modo, la supresión de los límites exteriores de las distintas zonas del mundo, o países, en pos del desarrollo de la globalización termina por hacer coincidir con el límite del globo el límite del mundo. Esa equivalencia supone interiorizar los antiguos límites –fronteras– que no desaparecen sino que perviven transformados en el interior.

A esta distinción interior – exterior respecto de la frontera se suma la doble función de delimitación que cumple la frontera: (1) geográfica, delimitación del territorio; y (2) política, delimitación de la comunidad política, del ámbito del derecho, de la ciudadanía. La frontera en su doble condición de límite geográfico y límite de la comunidad política, en tanto que límite exterior, se ve igualmente afectada por el proceso de globalización e interiorizada. Esto equivale a interiorizar la dimensión más excluyente de la frontera, a saber, la delimitación de quienes son miembros de la comunidad política respecto de aquellos que no forman parte de ella. Dicho proceso de exclusión no desaparece sino que se agrava al trasladarse la exclusión al ámbito de la ciudadanía y de la identidad de las personas, tal y como veremos más adelante.

Por todas estas consideraciones iniciales y tal y como apunta muy acertadamente Étienne Balibar no es posible atribuirle un significado fijo y aplicable en todo lugar y circunstancia a la noción de frontera puesto que éste no sería válido para todo tiempo y lugar, para todas las escalas de espacio local y temporal, ni respecto de toda experiencia individual o colectiva. Balibar señala en su texto cómo el análisis histórico de las fronteras en Europa parece apuntar hacia «un ideal de apropiación recíproca de los individuos por el Estado y del Estado por los individuos por medio del territorio». Arendt, en este punto, nos recuerda la imposibilidad de los individuos de apropiarse realmente del Estado – apátridas y refugiados–, es decir, de su condición de personalidad jurídica, de la exigencia de su reconocimiento del «derecho a tener derechos». Desde la perspectiva del Estado en ese ideal, el éste tiende a apropiarse de los individuos a través de la delimitación de un territorio sobre el cual se extiende su poder. De ese modo las marcas o límites de la territorialidad del Estado se convierten en instrumento indispensable, no sólo para la configuración del Estado, sino para su mantenimiento a lo largo del tiempo. Una vez delimitado ese «dominio» los elementos que en él se engloban, incluidas las personas que habitan en su interior, quedan bajo su poder y control. Pero en cambio, ni las personas que quedan fuera de esos límites ni las personas que viven dentro de ellos una vez que salen de



ese territorio son capaces de imponer su condición jurídica como sujeto de derechos a los diferentes Estados e instituciones que ostentan la soberanía y el poder en esos otros lugares. De este modo mientras que el cercamiento del territorio si es capaz en parte de apropiarse de las personas que lo habitan, las personas que son miembros de una comunidad política no son capaces de preservar su estatus jurídico una vez salen de dicha comunidad o si habitan en ella sin los «permisos» correspondientes. Eso hace que ese «ideal de apropiación» impulsado por la modernidad se dé precariamente y de un modo unilateral y vertical bajo un paradigma en el que la noción central es la territorialidad. Esa posesión de los individuos por parte del Estado es una necesidad esencial para el mantenimiento del lazo entre territorio – soberanía – nacionalidad. Ante el creciente proceso de cesión de soberanía que la globalización significa para el Estado, la nación y la cultura nacional bien delimitada en un territorio se vuelve indispensable, y la gestión de la exclusión/inclusión uno de las pocas competencias que desarrollan esa soberanía que el Estado se aferra a ejercer. El control sobre la nación y su concreción como un conjunto lo más homogéneo posible conecta con el proceso de simplificación de la pluralidad y con el recelo que despiertan para el Estado las identidades múltiples. Toda reflexión acerca de la frontera implica necesariamente la reflexión acerca de las identidades que conlleva la delimitación de ese espacio físico y simbólico. Ese cierre del espacio a partir de un límite propicia identificaciones activas, pasivas, deseadas, impuestas, padecidas, individuales y colectivas, a partir del sentido adjudicado a esa delimitación. El carácter ficcional de estas identificaciones no hace menos real sus consecuencias en las vidas de las personas concretas sobre las que actúan. Actúan como simplificaciones que intentan reducir la pluralidad a partir de la simplificación de las fuentes múltiples de las biografías de los individuos hasta hacer que encajen fácilmente en identidades unívocas. Dilucidar la pertenencia a partir de la procedencia de las personas, es decir, desde esa noción esencialista y reduccionista de la identidad es capital para descubrir cuál es el lugar que les corresponde y de qué Estado son propiedad. Eso supone acabar con la posibilidad de lealtades múltiples, con las biografías complejas que cada vez más son nuestra realidad.

Es con la entrada en vigor de los acuerdos de Schengen en el marco de la Unión Europea cuando los Estados-nacionales, con la cesión del control de sus fronteras exteriores, cuando se lleve a su punto culminante el doble proceso des-territorialización y re-territorialización característico de la globalización y de las nuevas formas del capitalismo. Es a partir de ese momento cuando cada uno de los Estados miembros actuará en representación de todos los demás en las acciones de control sobre su frontera, «o sobre

ciertos puntos de su frontera». Con ello se instaura un nuevo modo de discriminación entre lo nacional y lo extranjero en el proceso de dilucidación de las condiciones de pertenencia de los individuos a un Estado. En este sentido la redefinición de la dimensión exterior y geográfica que supone el acuerdo de Schengen significa una redefinición de las fronteras de acceso, no ya al territorio, sino a la comunidad política. En tanto que la comunidad política es el ámbito del derecho y de la participación en los asuntos públicos, rediseñar las condiciones de acceso a ella significa una redefinición de la inclusión y de la exclusión de las personas no meramente del territorio sino del ámbito del derecho. Esa lógica excluyente se une a la lógica territorial de los Estados en el control tanto de las fronteras geográficas como políticas –en este segundo sentido– a partir del principio de apropiación que llevan a cabo los Estados respecto de los individuos. Esa lógica excluyente y propietaria por parte del Estado se traduce en el control de los propios individuos –bajo el proyecto de una comunidad nacional única y homogénea– y en la expulsión y redistribución de los individuos «que no son propiedad de *ese* Estado» y que, por tanto, deben regresar al lugar al cual *pertenecen*. Esta idea se impone como principio de la acción de los Estados bajo la convicción de que cada individuo debe estar *donde*<sup>341</sup> le corresponde, salvo que se disponga lo contrario<sup>342</sup>.

Las fronteras dejan de ser realidades exteriores y pasan a ser fronteras internas, «fronteras invisibles, situadas en todas partes y en ninguna». La creación de espacios políticos supranacionales ha supuesto un desplazamiento de la dimensión exterior de la frontera al interior del nuevo territorio ampliado que sirve de correlato a esos nuevos espacios. De ese modo la frontera no es ya el límite exterior del territorio sino un punto interior y móvil de control que puede aparecer súbitamente en el propio espacio urbano o en un aeropuerto, en suma, en lugares interiores de ese territorio. De forma que en el proceso de desplazamiento y superación del límite exterior del territorio –como por ejemplo, con la suspensión del control fronterizo entre estados miembros de la Unión

---

341 Esta idea del lugar al cual uno pertenece alude a la noción de pertenencia no en sentido figurado o para expresar la procedencia o adscripción cultural de una persona sino como expresión del título de propiedad que los Estados ostentan sobre sus propios ciudadanos y que conlleva, la obligación de tener controlados en su territorio a los ciudadanos que poseen. De ese modo cabe entender el mandato de mantener a los individuos donde deben estar.

342 «Basta ver la repugnancia de los Estados, prácticamente sin excepción, al tomar en consideración los estatutos de doble o múltiple nacionalidad para comprender hasta qué punto es esencial para el Estado-nación comportarse como propietario de quienes se hallan bajo su jurisdicción; también lo es, al menos teóricamente, proceder a un reparto exhaustivo, sin resto ni reingresos, de los individuos en los diversos territorios. Eso no es más que la contrapartida, al menos relativa y simbólica, del principio de exclusión aplicado sobre los extranjeros» Balibar, E., *Opus Cit.*, pág. 80).

Europea— este límite exterior no desaparece por completo sino que se transforma y se convierte en un límite exterior interiorizado, en una frontera interior. Como tal, pierde su carácter fijo y localizado para adoptar una forma aparentemente dúctil, laxa y evanescente que, por otra parte, no disuelve sino que potencia su capacidad excluyente y de control a partir de la vigilancia interior, puntual y aleatoria que se aplica imprevisiblemente sobre el conjunto de personas que viven en ese espacio. Se trata de un proceso de re-territorialización o de incorporación de la dimensión exterior y excluyente de la frontera en el interior del campo social. La lógica propietaria según la cual el Estado-nacional es propietario en exclusiva de sus ciudadanos —lo cual exige dilucidar con claridad a qué estado pertenece cada uno— supone una simplificación de la pluralidad desde la variable nacional. Ese razonamiento propietario es el mismo que interiorizan los ciudadanos del Estado al reconocerse a sí mismo como co-propietarios de la comunidad política y el terreno sobre el que se asienta. Podemos comprender esto como un desplazamiento desde el Estado hasta el individuo de la noción de frontera, la cual se incorpora al interior del cuerpo social discriminando quienes son o no miembros de la comunidad en función de si son o no miembros de la cultura nacional o en función de su pertenencia. La frontera deja de ser una realidad exterior para ser interiorizada por los individuos y actualizada de modo invisible en el juicio/sanción de rechazo o exclusión que éstos ejercen sobre los extranjeros/extraños.

### **Ius Migrandi: Ciudadanía, pertenencia y justicia social**

Esta interiorización de la frontera encuentra su culminación con la transformación de las propias personas en una frontera. «Ser uno mismo una frontera»<sup>343</sup>, convertirse uno mismo en un límite, en un cuerpo extraño, que amenaza con hacer incoherente el diseño y la forma del mundo y que, en tanto que límite, debe ser superado por el desarrollo de la potencia de la globalización e interiorizado. Un límite que debe perder su carácter amenazador siendo reubicado en el lugar «que le corresponde». Uno es un límite cuando reside ilegalmente en un lugar del cual no es propietario, pero también y sobre todo cuando presenta una biografía, una pluralidad en el curso de su propia vida que no permite ser simplificada sin conllevar la destrucción de la propia persona. Una pluralidad que no encaja en las categorías pretendidamente estables y fijas del mundo. Por ello, pensar sobre el desfase de la forma política del mundo desemboca, a mi juicio, en una reflexión sobre la

---

<sup>343</sup> «Uno puede ser ciudadano o apátrida; pero es difícil imaginar que uno *es* una frontera» en Green, A., *La folie privée*. Psychanalyse des cas-limites. Paris, Gallimard, 1990, p.170

ciudadanía en un mundo globalizado. Una reflexión sobre los modos de hacer compatible la existencia de Estados-nacionales en un mundo global con la defensa de la condición humana de todo individuo al margen de su procedencia allí donde se encuentre. Esto implica una profunda reconsideración del derecho de pertenencia a la comunidad política, una transformación del propio concepto de ciudadanía para intentar responder a la realidad del mundo en nuestros días. Se trata de poner como base de esa demanda el derecho a tener derechos enunciado por Hannah Arendt, es decir, el derecho de toda persona a ser tratado como sujeto de derecho con independencia de otras consideraciones que desemboque en una estructura política del mundo capaz de asumir la idea de una ciudadanía cosmopolita, desligada de la territorialidad y la soberanía, una ciudadanía no excluyente.

Mi posición, por tanto, parte de la afirmación de la condición humana como la categoría central de la que derivar esa noción de ciudadanía cosmopolita. Tomo esta afirmación como el punto de partida desde el que comenzar a reflexionar sin ir más allá de él. Reconozco la imposibilidad de ampararme en una fundamentación para la noción del «derecho a tener derechos» y de los derechos humanos en general, y esta carencia me impide remontarme más allá en mi argumentación. Ahora bien, eso no me impide afirmar que los derechos humanos son indispensables para defender a los seres humanos de la violencia y ampararme en la historia<sup>344</sup> para esgrimir el respeto a la condición humana como piedra angular sobre la que pensar una nueva forma política más justa e integradora para el mundo.

Se trata, por tanto, de invertir la relación entre pertenencia y procedencia: si hasta ahora la procedencia del individuo regulaba su pertenencia o no, y en qué medida a la comunidad política, es decir, marcaba el rango de posibilidades de su vida en función del lugar en el cual se encontrase, se trataría de invertir la relación y hacer derivar el derecho a pertenecer a toda comunidad política del derecho previo de todo individuo a ser considerado siempre y en toda circunstancia como sujeto de derecho o lo que equivale a convertir la apelación a su condición humana en el dato último del que derivar sin exclusión su pertenencia a una comunidad política dada al margen de su procedencia. Este argumento descansa sobre el intento de eliminar, o al menos reducir a su mínima expresión, la exclusión que presupone la distinción entre ciudadanos y no-ciudadanos, o lo que es lo mismo, entre nosotros y los

---

<sup>344</sup>En Birgmingham, P., *Hannah Arendt and Human Rights*, Indianápolis, Indiana University Press, 2006, pág.2, la autora sostiene esta misma posición, y cita en su defensa las interpretaciones que hacen al respecto de este asunto autores como Rawls o Ignatieff.

otros, en las concepciones tradicionales de la ciudadanía que de un modo u otro caen en la primacía de la procedencia sobre la pertenencia. O en la identificación de la pertenencia con la adhesión comunitarista a una cultura nacional concreta. Aquí por pertenencia entiendo, en cambio, el derecho a pertenecer a toda comunidad política, es decir, a ser tratado como un sujeto de derecho en todo lugar y circunstancia. Esta es, por tanto, una reflexión sobre el límite como concepto, como límite de la comunidad política, y por ello también una reflexión sobre la frontera y sobre como los límites políticos y geográficos, aunque transfigurados por los procesos de (des-/re-)territorialización desarrollados por la globalización, tienen efecto sobre las vidas de todos nosotros.

Del mismo modo, y derivado de la apuesta por ese derecho de pertenencia a la comunidad política, es preciso repensar cómo debemos entender el nuevo *demos* resultante de incluir en la comunidad a todos aquellos que la habitan con independencia de su procedencia, algo que equivale a reformular la pregunta ¿Quiénes somos nosotros? Pero la respuesta a esta pregunta no son los contenidos culturales de una clase cerrada y relativamente homogénea de individuos, sino quienes y cuántos son los afectados por el alcance de nuestras acciones y por lo tanto, tienen derecho a participar en la decisión. Por ello se trata de una pregunta por el quién, por el sujeto de la acción y no por el cómo de ese sujeto. Es la pregunta que traduce al ámbito del espacio público y la democracia la reconsideración de los límites de la comunidad política en el intento de no separar la forma y la materia de nuestro mundo y que persigue recortar en él la distancia entre el reconocimiento teórico de derechos y las injusticias y el desamparo sufridos por los individuos en la práctica.

Pasaje nº 7

*De umbral en umbral*

Paul Celan

Ahora estoy en el fondo del  
mundo. (...)

Qué vida. La verdadera vida está  
ausente. No estamos en el mundo.

Rimbaud, Poema Virgen necia



## Capítulo 3.- «Estar fuera de lugar»: topografía y experiencias del afuera

### **3.1. Geografías del desplazamiento: prácticas, espacios y sujetos**

A mi modo de ver la inmigración y problemas derivados, representados en la cuestión del asilo, son desafíos sobre los que la filosofía debe atreverse a pensar si quiere jugar algún papel, al menos como fuente de legitimación y guía de una práctica política justa y ética, en un mundo cada vez más caótico. La condición del asilo y el carácter de los refugiados, pese al carácter humanitario del problema, pueden ser muy útiles para favorecer una nueva consideración del problema de la diversidad y ser una herramienta para abordar la vinculación entre nacionalidad y ciudadanía. La cuestión del asilo/refugio no es una cuestión de humanitarismo sino sobre todo un problema de derecho.

En conexión con los trabajos filosóficos de Hannah Arendt intentaré presentar la necesidad de analizar la relación tradicional entre derechos de ciudadanía y derechos humanos. La idea principal es presentar el ***derecho a tener derechos*** como medio para desactivar la conexión moderna entre nación-ley-ciudadanía en el marco de un mundo global, e intentar así fundamentar el derecho de asilo. Para ello dividiré este texto en los siguientes apartados:

Reflexionar sobre el derecho de asilo nos acerca de un lado al núcleo mismo de la idea de Derecho<sup>345</sup>, y de otro supone una exigencia ineludible para la filosofía que quiera atender bajo el análisis de la condición del asilo a uno de los principales rasgos del momento histórico en el que nos encontramos, cuando el siglo XX ha sido “el siglo de los desarraigados<sup>346</sup>”.

Desde el inicio quiero dejar claro que la cuestión del asilo/refugio nada tiene que ver con el humanitarismo sino que la reflexión que desencadena lo es entorno al Derecho mismo y los conceptos que a éste se ligan, tal y como intentaré presentar más adelante. Ahora quiero perfilar el marco jurídico donde se encuadra el asilo para de este modo conocer cual es el tratamiento que el derecho hace de la condición del asilo en el ordenamiento jurídico vigente antes de comenzar con nuestra tarea.

---

<sup>345</sup> De la mano de Javier de Lucas podemos comprender el Derecho como un instrumento creado para intervenir y configurar la realidad social. Una herramienta heredera de la modernidad y emblema de la misma, lo cual nos llevará de un modo u otro a recorrer el núcleo central del entramado jurídico-político de la modernidad.

<sup>346</sup> Tal y como el profesor De Lucas recoge en su artículo en una paráfrasis de S. Weil



Como punto de partida para nuestra reflexión sobre el asilo presento aquí la definición ofrecida por el Instituto de Derecho Internacional formulada en su reunión de Bath de 1950:

“La protección que un Estado da en su territorio o en cualquier otro lugar bajo la jurisdicción de sus autoridades a una persona que viene a buscarlo”<sup>347</sup>.

Esta definición vendría a explicitar lo señalado en el artículo 14 de la Declaración de Derechos de 1948: “En caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo y a disfrutar de él en cualquier país”

En este artículo se señalan como elementos de este derecho:

El derecho que corresponde al Estado a admitir a uno en su territorio, a permitirle permanecer.

Las obligaciones por parte del Estado de no expulsarle y de no entregarlo ni perseguirlo.

De manera que la obligación del Estado no es conceder asilo, pero si no devolver al solicitante a un país en que sufriría persecución, *principio de no devolución*.

En el derecho internacional de los derechos humanos consagra el derecho de asilo<sup>348</sup> del cual puede disfrutar toda persona fuera de su país en caso de persecución. De este modo y de acuerdo con la Convención de Ginebra sobre el Estatuto de los Refugiados, un refugiado es:

"una persona que debido a fundados temores de ser perseguida por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a un determinado grupo social u opiniones políticas, se encuentre fuera del país de su nacionalidad y no pueda o, a causa de dichos temores, no quiera acogerse a la protección de su país; o que careciendo de nacionalidad y hallándose, a consecuencia de tales acontecimientos fuera del país donde antes tuviera su residencia habitual, no pueda o, a causa de dichos temores no quiera regresar a él".

---

<sup>347</sup> I.D.I. Tableau general des resolutions (1953-1956), Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft AG, 1957, p58 cito por De Lucas, J., “Fundamentos filosóficos del derecho de asilo” en *El desplazamiento en el mundo*, Ed. Instituto de Migraciones servicios sociales, Madrid, 1998

<sup>348</sup> Disposiciones similares se encuentran en el artículo XXVII de la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre de 1948 establece que: “Toda persona tiene el derecho de buscar y recibir asilo en territorio extranjero, en caso de persecución que no sea motivada por delitos de derecho común y de acuerdo con la legislación de cada país y con los convenios internacionales”.

En la Convención Americana sobre Derechos Humanos de 1969, en su artículo 22(7) establece lo siguiente: “Toda persona tiene el derecho de buscar y recibir asilo en territorio extranjero en caso de persecución por delitos políticos o comunes conexos con los políticos y de acuerdo con la legislación de cada Estado y los convenios internacionales”. En el artículo 12 de la Carta Africana de los Derechos Humanos y de los Pueblos, y en el artículo 18 de la Carta de los derechos fundamentales de la Unión Europea

El derecho de asilo exige de los países que, al menos de manera temporal, se reciba en algún lugar a las personas que huyen de la persecución o el peligro, del mismo modo que implica que cada solicitante tenga acceso a procedimientos justos y efectivos para la evaluación de sus solicitudes. Así mismo el derecho de asilo está vinculado con el ejercicio de otros derechos humanos como: (a) Derecho a la libertad de movimiento<sup>349</sup>, y (b) Derecho de salir de cualquier país, incluso del propio<sup>350</sup>.

Como se puede ver en esta breve exposición en las distintas formulaciones del derecho de asilo aparecen entrelazados los conceptos de nacionalidad, jurisdicción, asilo, exilio y refugio; se trata de una madeja que será preciso desenredar cuidadosamente. Por lo pronto el marco legal aquí considerado pone de manifiesto una primera situación paradójica: “los seres humanos tenemos derecho a salir del propio país así como a no ser devueltos al mismo bajo determinadas circunstancias pero no a ser acogidos en otro”. Ahora cabe preguntarse ¿cómo salir fuera de un lugar si fuera de ese lugar no hay nada? El lugar dibujado por este marco legal para los refugiados es un “no-lugar”, si se me permite la expresión, y su mera existencia fuera de su sitio les constituye de inmediato en una excepción que amenaza la soberanía nacional de la Nación-Estado en cuyas puertas se agolpan. En ese sentido los refugiados que “ocupan<sup>351</sup>” esos “no-lugares” son por ende “no-humanos”, están desprovistos de la *dignidad* que nos lleva a reconocerlos como tales, el *ser sujetos de derecho*, son un puro hecho, una excepción, enseres que pueden ser gestionados y almacenados en “campos de refugiados”. Un campo que no es sino una ficción, un limbo jurídico donde no hay territorialidad, soberanía ni jurisprudencia y donde la ley queda suspendida y su lugar ocupado por reglamentos de aplicación administrativa<sup>352</sup>. Por todo ello creo que es urgente analizar qué hilos componen esta madeja y de qué modo lo hacen.

---

<sup>349</sup> Como lo acredita el Art. 12(1) Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Art. 22 (1 y 5) Convención Americana sobre Derechos Humanos.

<sup>350</sup> Según lo acreditan los artículos 13 de la Declaración Universal de Derechos Humanos; Art. 12(2) Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos; Art. 22 (2) Convención Americana sobre Derechos Humanos).

<sup>351</sup> *Ocupan* puesto que no es posible *habitar* es algo que sólo pueden hacer los seres humanos en un lugar y éstos han perdido su condición de tales.

<sup>352</sup> Sirva como ejemplo de lo dicho en este sentido uno de los sucesos más impactantes de 2006, la odisea del pesquero *Francisco y Catalina*, que en julio del año pasado rescató a 51 náufragos en el Mediterráneo, cien millas al sur del archipiélago de Malta. Durante siete días los gobiernos de Malta, Italia y España, así como la Unión Europea, se vieron envueltos en un conflicto político y humanitario que concluyó con un verdadero “reparto” de estas personas, una solución improvisada y claramente de tipo administrativo. En ningún momento la situación se planteó como si lo que iba a ser “repartido” fueran personas, es decir, sujetos y por lo tanto sujetos de derecho que veían vulnerada su dignidad e integridad al impedir si quiera expresar su voluntad y al no permitir que se acogieran a los procedimientos legales de solicitud y concesión de asilo que describe el ordenamiento internacional. Náufragos en “aguas internacionales”, allí donde no alcanza la ley y donde ningún poder de derecho puede ser invocado tan sólo pudo ser arbitrada una solución técnica para la resolución de un problema a su vez técnico. La presencia de esas personas en ese no-lugar no fue suficiente

Desde la modernidad se ha vinculado la idea del asilo/exilio a través de la categoría de los derechos del hombre. En este punto creo necesario con G. Agamben<sup>353</sup> considerar que cualquier aproximación al problema del exilio debe comenzar por cuestionar la relación entre el exilio/asilo y los derechos del hombre.

Una reflexión sobre el derecho de asilo representa el punto límite, en su parte superior, en la cual la universalidad de los derechos humanos se pone a prueba, y en su parte inferior, en el proceso de especificación al examinar los derechos o prestaciones que exige la condición de asilo. El derecho de asilo como escribiera H. Arendt escenifica una paradoja según la cual mientras la figura del refugiado debía ser la que encarnase los derechos del hombre<sup>354</sup> era por el contrario la que cuestionaba su vigencia/existencia efectiva. De esta manera la figura del refugiado marca la crisis radical de este concepto:

“La concepción de los derechos humano, basada en la supuesta existencia de un ser humano como tal, se quebró en el momento en que quienes afirmaban creer en ella se enfrentaron por primera vez con personas que habían perdido todas las demás cualidades y relaciones específicas, excepto la de que seguían siendo humanas”<sup>355</sup>

Tal y como revela Hannah Arendt en el capítulo quinto de su libro sobre el imperialismo dedicado al problema de los refugiados “la decadencia del Estado-Nación” y los derechos del hombre parecen presentar una íntima relación. En el sistema de la Nación-Estado los llamados derechos sagrados e inalienables del hombre aparecen desprovistos de toda tutela y realidad en el preciso momento en el que no pueden ser configurados como derechos de un ciudadano de un estado, en ese momento es cuando se revela en que sentido tratamos con un concepto límite<sup>356</sup> como consideraré en la última parte de este texto.

---

para que el derecho se hiciera presente en él, más bien al contrario, al encontrarse allí perdieron su condición de sujetos de derecho, pues fueron privados de la posibilidad de intervenir en pie de igualdad en un espacio público con derecho de veto algo que devuelve a los seres humanos a un estado de naturaleza donde la razón como el derecho quedan suspendidos y no hay mas ley de la ley por causalidad natural al estar suspendida la voluntad de estos sujetos que no es sino el ámbito de apertura a la libertad. (Kant, i., *Crítica de la razón pura*, A752-753/B780-781

<sup>353</sup> Agamben, G., “Política del exilio”, Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura, Barcelona, nº 26 – 27, 1996

<sup>354</sup> Según Arendt el derecho de asilo “es el único derecho que había llegado a figurar como símbolo e los derechos del hombre en la esfera de las relaciones internacionales”, ver *Los orígenes del totalitarismo*, pgs 357

<sup>355</sup> Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, pgs 378

<sup>356</sup> El par que forman los conceptos de refugio-derechos del hombre nos lleva a reflexionar sobre el núcleo mismo de la filosofía política y del derecho desarrollada por la modernidad: ciudadanía, soberanía y legitimidad. Se trata de una reflexión sobre el poder y la inclusión / exclusión en la comunidad política que no deja de ser otra cara del problema de la relación entre las partes y el todo. Cuando el todo queda puesto en entredicho por una parte incapaz de ser integrada en él, por ser radicalmente otra y su inclusión (en el orden del derecho) le vuelve inverosímil, o porque la voluntad de su exclusión hace al todo impotente (pues no es sino una parte mayor que la excluida).

Esta relación paradójica entre el trío formado por: la Nación-Estado / los derechos del hombre / los derechos del ciudadano que ya puesta de manifiesto desde el origen de tales nociones en la modernidad como deja ver a las claras la Declaración de 1789 de “Los derechos del hombre y del ciudadano”. De este enunciado pueden deducirse dos posibles relaciones: (a) los dos términos nombran dos realidades autónomas; (b) ambos términos designan un sistema unitario en el cual los derechos del hombre quedan subsumidos, siempre contenidos y ocultos en los derechos del ciudadano.

Según H. Arendt la noción de asilo/refugio pone a prueba el concepto de derechos humanos a partir de la distinción derechos del hombre y derechos del ciudadano. El punto de arranque es comprender que el refugiado es el extranjero por antonomasia. La universalización de la condición de refugiado para todo hombre, como condición humana, nos lleva a acuñar por encima de todos los conceptos el de supervivencia y emancipación como base de los derechos humanos. Esto nos obliga a repensar la conexión derecho-soberanía nacional. El estado es el primer garante de los derechos en la medida en que se construye como espacio de justicia y democracia y como señala H. Arendt

“a los perseguidos no se les defiende con buenos principios sino con el poder”<sup>357</sup>

En este sentido es preciso considerar en toda su amplitud esta afirmación. Arendt señala que sólo la polis, la comunidad política democrática y el derecho pueden asegurar el pluralismo, igualdad, y la justicia, en tanto que sólo el poder es el hecho fundante del derecho. Por ello los dos pilares de las tesis de Arendt son: (1) el gobierno de las leyes es superior al gobierno de los hombres; y (2) la afirmación de la comunidad política como espacio de libertad.

En un mundo global sólo la ciudadanía cosmopolita sería la solución ante la exclusión de millones de personas de su humanidad. Será preciso distinguir que puede significar esa ciudadanía cosmopolita<sup>358</sup>. Privar a los hombres de la cobertura de la ciudadanía en el mundo actual supone arrojarlos fuera de la ley y con ello perder en todo el orbe y de manera irreversible su condición humana. Es el derecho a tener derechos el derecho de cual se priva a los refugiados y esa es una realidad que amenaza implacablemente la pretendida universalidad de los derechos humanos.

---

<sup>357</sup> Arendt, H., *Von den Menschlichkeit in finstere Zeiten*, 1960

<sup>358</sup> En relación con los trabajos de A. Negri esa vía no sería la creación de una super-estructura imperial que reprodujera el antiguo sistema moderno de legitimación y construcción del estado en un sistema imperial que gobierne el mundo sino que debería ser esta una solución que caminase por una nueva vía.

La condición de pertenencia a una comunidad política aparece como un bien primario<sup>359</sup>, y así al luminoso papel que hace del estado el garante del derecho le acompaña la sombra de ser el gestor de la inclusión/exclusión. La dicotomía ciudadano extranjero permite a S. Naïr afirmar que la soberanía es el mecanismo de exclusión/inclusión ensayado por el estado que entendemos justificado y que no presentaría sino una privatización colectiva del espacio público. Los nativos de esa comunidad se reclaman legítimos propietarios con potestad para decidir unilateralmente sobre el territorio físico en el cual se hayan instalados y para de ese modo permitir o no a otros, extranjeros no nativos, su entrada, permanencia y el tipo de actividades que en el pueden desarrollar. En este sentido el Estado tiene la llave de la diferencia, instituye a través del derecho la noción misma de extranjero y de minoría y las modalidades de exclusión<sup>360</sup>. Quienes están fuera del Estado son los radicalmente excluidos.

La lucha de los refugiados es la lucha de los hombres sin estado. Una lucha que evoca la situación de los proscritos en la edad media condenados a no tener ninguna protección, sometidos a toda violencia y agresividad por verse privados del derecho. Esta es la situación de los exiliados y refugiados:

“El mejor criterio para decidir si alguien se ha visto expulsado del recinto de la ley es preguntarle si se beneficiaría en algo de la realización de un delito. Si un pequeño robo puede mejorar al menos temporalmente su posición legal, se puede tener entonces la seguridad de que ese individuo ha sido privado de sus derechos”.<sup>361</sup>

Su circunstancia ha esculpido para ellos un carácter que les condena a su destino. Lo peor de la condición de refugiado es perder el vínculo con la ley, el desarraigo<sup>362</sup>, en palabras de S. Weil “la peor enfermedad de las comunidades humanas”.

Ante esta situación aparece el concepto de Arendt, influida por Weber, del pueblo judío como un pueblo paria, aquel conjunto de personas que viven una exclusión política y social sin por ello estar degradados desde el punto de vista moral. Esta condición universalizada del paria, del ser humano en éxodo nos lleva a la figura del hombre desnudo, cuya dignidad exige un deber (no caridad ni humanitarismo) para con él.

---

<sup>359</sup> Recoge de algún modo la tesis de John Locke según la cual Todos deben poder participar en el Estado sin que importe su procedencia.

<sup>360</sup> Esta privatización no es sino un proceso de “re-feudalización” que genera un cuerpo social de seres que pasan a ser posesión del estado y que se estratifican según su relación contractual/laboral con éste. Esta estratificación puede fácilmente observarse en la siguiente enumeración: residencia temporal, residencia permanente, refugiado, trabajador invitado, trabajador ilegal.

<sup>361</sup> Arendt, H., Los orígenes del totalitarismo, 1982, página 364

<sup>362</sup> Los desarraigados han perdido su lugar diferenciado en el mundo, su condición de sujetos, su palabra, se encuentran ante la imposibilidad de hallar otro hogar y además se les impone la renuncia a la propia identidad

De esta reflexión de Arendt podemos extraer algunas conclusiones:

- el derecho de asilo es el símbolo de los derechos del hombre en el sentido más universal
- la falta de garantías de su actual status internacional y estatal, junto a su inadecuación para afrontar las situaciones de los “nuevos refugiados” exige volver a pensar la relación entre derechos del hombre y de ciudadanía.
- Lo que nos desvela la categoría del refugiado es que para recuperar la universalidad de los derechos humanos, tal y como señala el profesor De Lucas pensando con Agamben, habría que conseguir superar la vinculación de éstos con la noción de derechos del ciudadano y sustituirla por el *refugium* del hombre, ciudadano del mundo.

Sería preciso construir un espacio en el que todos los residentes estarían en éxodo y esa condición de refugio fuera “el estar en éxodo del ciudadano”<sup>363</sup> que permitiera romper el caduco lazo que liga: nacimiento/estado-nación/derechos.

Como ya ha sido apuntado en las páginas anteriores, las declaraciones de derechos elaboradas al inicio de la modernidad han tenido como función histórica real la formación del moderno Estado-nación, algo que en palabras de G. Agamben supone la introducción de la “vida natural”<sup>364</sup> en el orden del derecho jurídico-político de la Nación-Estado:

“(aquella desnuda vida natural) entra ahora en primer plano en la estructura del estado y hasta se convierte en el fundamento de su legitimidad y soberanía”<sup>365</sup>

Es el mero hecho del nacimiento lo que aquí se presenta como fuente y portador del derecho, de modo que un hecho fisiológico (y en ese sentido la “vida natural”) viene a formar la base de un ordenamiento jurídico que de inmediato subsume los derechos del hombre y los asimila unívocamente a los derechos del ciudadano. Mediante esta operación se inaugura la biopolítica de la modernidad, se ha puesto “lo nativo” en el corazón mismo de la comunidad política, de manera que es en este sentido en el que puede atribuirse la soberanía a la nación, como el conjunto de los nacidos en el territorio, y los “propietarios” de éste y del poder que funda en él el derecho. Se elabora así un círculo: nacimiento – ciudadanía – nacionalidad – soberanía – nación que termina por privatizar el poder y el

---

<sup>363</sup> De Lucas, J., El desplazamiento en el mundo, página 52

<sup>364</sup> Bajo el concepto de “vida natural” se intenta retomar una de las dos acepciones que el concepto vida tiene en griego. Así y frente a la Bios o vida de un hombre en tanto que animal político en el seno de una comunidad aparece la zoe o vida desnuda, pre-política.

<sup>365</sup> Agamben, G., “Política del exilio”, página 2, Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura, Barcelona, nº 26 – 27, 1996

derecho, el espacio de la comunidad no es público sino privado, y el derecho nace del reconocimiento de un hecho, algo sobre lo que volveré más adelante.

Las declaraciones de derechos escenifican de ese modo el paso de la soberanía real a la soberanía nacional. Mientras que el principio de nacimiento en época feudal sólo constituida en súbdito al nacido, en la modernidad le otorga el carácter de ciudadano, le confiere un poder soberano que en el mismo momento de su nacimiento/donación es transferido al estado, pero del cual es acreedor. En tanto que sujeto-soberano es parte constituyente del fundamento de la nueva Nación-Estado. Este relato recoge brevemente las ficciones sobre las que se yergue la modernidad:

El nacimiento se convierte en nación de modo que no puede haber entre ambos términos diferencia alguna. Los derechos se atribuyen al hombre o emanan de él en la medida en que es el fundamento del concepto de ciudadano pero superado este momento original su condición de ser humano desaparecerá y sólo podrá ostentar la condición de ciudadano.

La ficción contractualista que sitúa el nacimiento del poder del Estado en la ficción de un pacto originario por parte de los miembros de una comunidad, en un olvido de esa ficción y de la realidad auto-fundante del poder.

Suprimida la diferencia entre nacimiento y nación se producirá la fusión de los dos principios que en el imperio romano servían para identificar la ciudadanía:

*ius soli*, es decir, el nacimiento en un determinado territorio

*ius sanguinis*, el nacimiento de padres ciudadanos

Estos dos criterios jurídicos tradicionales que en el antiguo régimen no tenían un significado político esencial adquieren en la modernidad decisiva importancia pues la ciudadanía no se identifica tan sólo con una genérica sumisión a la autoridad real o ahora a un determinado sistema de leyes, sino con el nacimiento, con la nacionalidad, de modo que aquel que no sea un ciudadano no será sino un ser informe pues no hay distancia en este modelo entre el hombre y el ciudadano como no la hay entre el nacimiento y la nación, será un desafío, una excepción que pone en crisis el sistema, un apátrida, un paria. Es la figura del refugiado<sup>366</sup> la que rompe la continuidad entre hombre y ciudadano y pone en crisis la ficción originaria de la soberanía moderna. En este sentido y como sugiere H. Arendt “el hombre de los derechos” representa la primera y única aparición real del hombre sin la máscara del ciudadano que constantemente lo encubre. A partir de las dos guerras

---

<sup>366</sup> “El refugiado hace que aparezca en la escena política aquella vida desnuda que constituye su premisa secreta”, Agamben, G., “Política del exilio”, página 5

mundiales del s. XX y como consecuencia del flujo de refugiados que circula por el mundo el vínculo entre nacimiento y nación pierde su poder legitimador y se ponen marcha procedimientos legales y reglamentarios encaminados a apuntalar esa distancia (en el desarrollo de procesos de naturalización cuanto de desnaturalización de los nuevos nacionales en primer término y de los enemigos de la nación en segundo lugar).

Es necesario separar los conceptos de refugiado, exiliado, apátrida del concepto de “derechos humanos” y considerar en serio las tesis de Hannah Arendt, quien vinculaba el destino de los derechos con el de la Nación-estado, de modo que el fin de éste supone el decaimiento de aquellos. Esto nos lleva a distinguir dos situaciones: en un sistema de derechos dentro de un marco moderno no hay otro modo de defender y ejercer los derechos humanos que desde la posición de ciudadanía, tal y como ya se ha presentado antes, por la asimilación de los derechos humanos por el concepto de ciudadanía, y en ese sentido, en tanto en cuanto ese sistema moderno esté más o menos vigente la condición humana no puede ser sino la condición ciudadana.

Ahora bien, y tras considerar lo dicho hasta ahora, cuando ese sistema moderno se convierte en una ficción y deja de existir nos vemos en la necesidad de reconocer que tal y como señala Agamben, tras retomar las tesis de Cicerón, el exilio no sería ni un derecho ni una pena, y rebasaría ambos ámbito sin dejar de oscilar entre ambos. Agamben considera que esto es debido a que el exilio se sitúa en una esfera más originaria que precede la división del derecho entre derechos/penas, es decir, la esfera de la soberanía. Pero en el mundo global postmoderno el propio concepto de *soberanía* es una antigualla, tal y como señala Foucault. La distinción entre hecho y derecho no puede ser borrada, pero esto que no puede ser ha tenido que suceder alguna vez en la cristalización legal de un hecho como origen del derecho o primer poder constituido, a la base de un acto pre-jurídico. La soberanía significa tener el poder de convertir un hecho en derecho, es decir, poder extraer validez de la facticidad. Esto vincula claramente soberanía y excepcionalidad puesto que ese poder sólo sirve para el acto inaugural de ese campo normativo en el momento fundacional de excepcionalidad. El concepto de soberanía escenifica ese crear derecho de la excepcionalidad, algo así como una creación *ex nihilo* en una violación soberana de la autonomía de la distinción hecho/derecho. Un lugar donde no es posible establecer esa distinción es un lugar donde la existencia nace de la propia esencia.

La soberanía aparece como un espacio paradójico por señalar al mismo tiempo un dentro y fuera del ordenamiento jurídico. Es la elación entre la norma y la excepción lo que define el poder soberano. Aquello que caracteriza esta situación es que la excepción se



configura como una forma de exclusión, la ley queda suspendida por un hecho y en virtud del poder. La ley se mantiene bajo la forma de la suspensión y la excepción incluida a través de su misma exclusión. El refugiado en su excepcionalidad escenifica una relación con la ley propia de un desterrado, donde esta le excluye y además se mantiene en relación con él mediante su abandono:

“por ello al igual que el soberano, tampoco del desterrado (en este sentido amplio el exiliado refugiado o apátrida) puede saberse si está fuera o dentro del ordenamiento”<sup>367</sup>

En este sentido cabe afirmar el exilio como la figura de la vida desnuda y originaria, el emblema que hace aflorar el ámbito de los derechos del hombre, en su relación con el poder soberano, una relación y una condición profundamente política desligada de la idea de pertenencia (membresía si se me permite) a una comunidad política concreta y distanciado del nexo: ley-ciudadanía-nación.

Cuando la condición humana se define como huida al exilio la filosofía no está afirmando su propia im-politicidad, sino al contrario reivindica el exilio como la condición política más auténtica. En una atrevida inversión la verdadera esencia política del hombre ya no consiste en la simple adscripción a una comunidad determinada, sino que coincide más bien con algo superpolítico-apátrida. El hombre desnudo aparece como prueba de la ficción olvidada, que la resquebraja cuando su sola presencia hace real una dignidad, un aura, que abre de nuevo la distancia entre los derechos del hombre y el del ciudadano, un deber que no puede ser vulnerado. El exilio deja de ser una figura marginal para afirmarse como un concepto filosófico – político fundamental, y quizás el concepto sobre el cual abrir una nueva vía en la tradición política que permita replantear la política de occidente.

### **3.2. Espacios y desplazamientos: efectos del lugar**

En un marco de asunción general del canon político neoliberal, la ciudad y los debates políticos en torno a ella giran alrededor de elementos menores o micropolíticas, acciones que pretenden convertir a la ciudad (en su constante remodelación y ampliación) en una parte esencial de la política económica. Tal y como David Harvey ha mostrado en su texto *Derecho a la ciudad*, la urbanización del espacio de la ciudad es un mecanismo doblemente estructural de reproducción y de mantenimiento del orden capitalista. La urbanización permite dar salida al excedente disponible y mantener la producción, al tiempo que establece en ella estructuras sociales que disciplinan los tipos de relaciones sociales que es

---

<sup>367</sup> Agamben, G., “Política del exilio”, página 8

posible tener en la ciudad, y acomodar a estos arquetipos el espacio urbano. Ahora bien, lo principal en esta lógica neoliberal de la planificación urbana no es pensar nuevos modos de organización social sino reglas mediante las cuales disciplinar en clave económica los espacios y las prácticas sociales que tienen lugar en la ciudad. El desarrollo desde mitad del siglo XX de grandes ciudades *globales*, que algunos teóricos juzgan como expansivo, desmedido, y anárquico de la ciudad ha dado pie a conceptualizar estas ciudades globales o megaciudades como Postmetrópolis (E. W. Soja). En cambio, de la mano de Lefebvre, Bourdieu o David Harvey parece más interesante concebir la ciudad producida por la globalización y por el nuevo capitalismo como una «ciudad neoliberal», que traduce a escala local y articula la intersección global-nacional-local de los rasgos característicos de la globalización ahora en el espacio urbano. Esta ciudad neoliberal desarrolla nuevas formas de control y vigilancia, dominada por la preocupación securitaria y obsesionada con la estética de la asepsia social e ideológica y que tiende a suprimir y transformar los espacios urbanos de encuentro, propicios para la acción concertada en lugares de tránsito, contemplación y consumo.

Se trata entonces de analizar ahora, una vez que hemos considerado la existencia de una estructura global de desplazamiento, las contradicciones y paradojas que esa estructura revela respecto de la forma política del mundo y las asimetrías e injusticia que funda, cómo ello se traduce en la realidad cotidiana de la vida en la «ciudad neoliberal» y sus implicaciones político-sociales, para reflexionar sobre el acceso o la expulsión de ciertas personas y grupos de ciertos espacios o ciertos tipos de vidas siempre teniendo en mente las experiencias individuales pero colectivamente relevantes de las personas que viven la ciudad. Es posible establecer de esta forma una conexión existente entre el modelo de ciudad neoliberal y el modelo de ciudadanía exclusivista y expulsiva en vigor. Esta relación entre ciudad y ciudadanía que sitúa en el centro las experiencias reales de las personas que viven en los distintos lugares de la ciudad me permite articular de este modo la reflexión entre (el lugar) la ciudad – (la forma política del lugar) el espacio colectivo – la migración (el desplazamiento) mediante el análisis de los distintos dispositivos de retención, detención, internamiento y expulsión que atraviesan las distintas dimensiones del mundo global.

El análisis de las zonas de sombra de la ciudad neoliberal permite identificar tres fenómenos extremadamente relevantes del proceso de construcción global en su traducción local: (1) la proliferación de los espacios fronterizos en la ciudad, con la aparición evanescente y brutal de la frontera interiorizada y de las prácticas asociadas a ella; (2) la configuración de los suburbios como zonas jerárquicamente diferenciadas dentro del

espacio urbano como plasmación espacial de la expulsión de las clases sociales económicamente inferiores; (3) la proliferación de espacios de excepción y opacidad, como los Centros de Internamientos de Extranjeros (CIEs), agujeros negros en el interior del espacio urbano y ejes de la política simbólica de construcción del espacio

Si bien los urbanistas, arquitectos y diseñadores pueden concebir el espacio público como un espacio vacío entre construcciones que hay que llenar de forma adecuada a los objetivos de promotores y autoridades, es decir, como un complemento para operaciones urbanísticas, existe otro discurso en el que este concepto de espacio público se entiende como la realización de un valor ideológico, es entonces el lugar en el que se materializan categorías abstractas como democracia, ciudadanía o convivencia y a través del cual se desea ver transitar a una ordenada masa de seres libres e iguales que emplean ese espacio para ir y venir de trabajar o de consumir y por el que pasean en sus ratos libres. Ese espacio público-categoría política debe verse realizado en un espacio público-físico, la calle, la plaza, el parque. Esta conceptualización del espacio público es novedosa ya que en las obras clásicas del pensamiento urbano de los 60, 70 e incluso 80 apenas aparece esta noción de espacio público, y en cambio sí las nociones de espacio social, espacio común, espacio colectivo o espacio colectivo (correlato es el concepto de espacio urbano cuando nos referimos de forma genérica a los espacios abiertos y accesibles de la ciudad). En cierto modo el alza de esta conceptualización del espacio urbano como espacio público conecta con la tesis de Lipovetsky de la era del vacío.

En tanto que cuerpos las personas están situadas en un lugar y ocupando un sitio. El lugar puede definirse como un punto en el espacio físico en que están situadas, ya sea como localización o como posición, si ponemos mayor énfasis en la dimensión relacional de la ubicación o en el rango que se ocupa en un orden. El sitio sería la extensión, superficie y volumen que un individuo ocupa en el espacio físico. Así como el espacio físico se define por la exterioridad recíproca entre las partes, el espacio social se define por la exclusión mutua o distinción de las posiciones que lo constituyen, es pues una estructura de yuxtaposición de posiciones sociales. El espacio social está inscrito a la vez en las estructuras espaciales y las estructuras mentales que son en parte el producto de la incorporación de las primeras, el espacio es uno de los lugares donde se afirma y ejerce el poder, convenientemente reificado o naturalizado. De modo que el espacio social lejos de ser un vacío entre agentes que actúan de modo desconectado e independiente es un espacio transido de relaciones y dispositivos que modulan la acción.

### a) Dispositivos de control y vigilancia: la gestión del tiempo, el espacio y el desplazamiento

La identidad de Europa, encierra dos incógnitas. Pero la identidad, esa palabra<sup>368</sup>. Una palabra que se pretende respuesta a la pregunta por el origen, por la procedencia, por la autenticidad, por la esencia. Por todo ello siempre he preferido desechar la noción de identidad y sustituirla por la de biografía. Mi experiencia consiste en que cuando alguien plantea la pregunta por la identidad la respuesta es en la mayoría de las ocasiones esbozar el relato de las vicisitudes de la propia vida, la exposición de los acontecimientos que nos han llevado hasta el día de hoy y la interpretación que de ellos hacemos hasta componer la persona que somos. La pregunta de la identidad no queda satisfecha con una corta respuesta. Tanto Arendt en su texto sobre Isak Dinesen (Karen Blixen) como Amin Maalouf o Edward Said afirman esta misma experiencia. Desde este punto de vista la identidad no es un dato bruto que descansa en nuestra interioridad y que como centro gravitacional de nuestro sentido atrae para sí el resto de predicados que pueden decirse de una persona. No creo que esa sea una comprensión adecuada. Esa visión de lo idéntico de uno, de su realidad esencial inmutable responde mal a la experiencia de la vida como experiencia del tiempo. Prefiero sustituir ese dato supuestamente bruto por el relato de las experiencias y vivencias que me han traído hasta aquí. Este relato nos permite engarzar una pluralidad de acontecimientos y rasgos que podrían resultar incluso contradictorios entre sí con una trama que articule puntos de contacto entre ellos y los haga compositibles. Cuando la respuesta a la pregunta ¿Quién eres? o ¿de dónde vienes? que para el caso es lo mismo, parece exigir una simplificación de la realidad compleja que somos, una amputación de una parte de ella se torna una respuesta asesina, en el sentido que la identidad puede serlo tal y, como señala Maalouf, en tanto que acaba con la pluralidad que soy y me hace particular: «la identidad no está hecha de compartimentos, no se divide en mitades, ni en tercios o zonas estancas. Y no es que tenga varias identidades: tengo solamente una producto de todos los elementos que la han configurado mediante la dosificación singular que nunca es la misma en dos personas»<sup>369</sup>. Cada una de mis pertenencias –dice Maalouf<sup>370</sup>– me vincula con muchas personas; y sin embargo, cuanto más numerosas son las pertenencias que tengo en cuanta, tanto más específica se revela mi identidad. En ese sentido la identidad es lo que hace que alguien no sea idéntico a ningún otro. Pero para dar cuenta de esa red de

---

<sup>368</sup> «Pero el amor, esa palabra» Cortazar, *Rayuela* §93

<sup>369</sup> Maalouf, A., *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza, 2009, p. 10

<sup>370</sup> Maalouf, A., *Opus cit.*, p. 27

pertenencias, experiencias y contradicciones que nos constituyen prefiero pensar en términos biográfico-narrativos y no identitarios. El relato comprensivo del *quién*, hecho a partir de la narración del *desde*, el *adonde* y del *cómo* hemos llegado hasta aquí parece más respetuoso con la pluralidad que la pregunta por el *qué* y su respuesta identitaria.

Desde esta apuesta por la noción de biografía y por la pluralidad asumo el mandato arendtiano con el que da comienzo *Los orígenes del totalitarismo*<sup>371</sup> cuando se nos exhorta a comprender los hechos de nuestro tiempo y que con algunos matices encontramos reformulado en *La condición humana* bajo la propuesta de pensar sobre lo que estamos haciendo<sup>372</sup>. Con esa intención, pensar qué hacemos y asumir el deseo de comprender los hechos de nuestro tiempo, quiero situar en primer plano en esta reflexión sobre Europa y nuestros días a las personas, más allá de su condición ciudadana o procedencia. Hablamos a menudo de los ciudadanos europeos pero quiero pensar ahora sobre la experiencia de las personas que viven aquí y no son ciudadanos, para a partir de las experiencias de las personas pensar y re-pensar la estructura de la comunidad política en que vivimos y si está comunidad política asume como principio garante de su forma y su acción la ley del más débil, por decirlo en palabras de Ferrajoli.

La forma de esa comunidad política que es Europa y de la que España forma parte oscila entre el fetiche de Europa como fortaleza y la realidad de formar parte de un sistema de desplazamiento global, de modo que simultáneamente Europa –a través del entramado institucional y político diseñado por la Unión europea– se pretende un espacio preservado del exterior pero con muros porosos a través de los cuales filtrar una mano de obra previamente seleccionada. Esto nos lleva a pensar en primer lugar la realidad de la frontera en el espacio europeo y como de la concreción política de este concepto Europa ha asumido y producido una cadena de dispositivos de identificación y control del movimiento/desplazamiento de las personas con tres ejes: retención/detención, internamiento y expulsión.

## **b) El diseño de un Apartheid global: «Excluir, concentrar, retener y expulsar»**

La muerte el 3 de octubre de 2014 en el mar de más de 300 personas a menos de un kilómetro de la costa de Lampedusa ha sido calificada por distintas personalidades y medios

---

<sup>371</sup> Arendt, H., *Los Orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, p. xxvi: «(Comprehension) means examining and bearing consciously the burden which our century has placed on us».

<sup>372</sup> Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, p. 5: «What I propose, therefore, it is nothing more than to think what we are doing».

de comunicación como una desgracia. El diccionario María Moliner define «desgracia» como un revés, infortunio o accidente, y la RAE como suerte o suceso adverso o funesto. Pero lo ocurrido no es un accidente con un status similar al de una catástrofe climática, no equivale a perder la casa u otros bienes materiales, tampoco a la pérdida de una cosecha, y no le ha sucedido a un ser querido. Por todos estos motivos **esto no es una desgracia**.

La respuesta de las instituciones ha sido el sentimentalismo y la emotividad. Mediante la identificación emotiva con los muertos y apelando a la sensibilidad de las personas tras la conceptualización de lo ocurrido como una desgracia se oculta la situación jurídico-política y económica que hace que lo sucedido en Lampedusa no sea un accidente aislado ni un hecho puntual sino algo que volverá a ocurrir y de lo que somos responsables.

Vivimos en la contradicción de fomentar y depender de un sistema de desplazamiento global de personas, basado en la desigual distribución de la riqueza y la población, que regula los mercados laborales y las sociedades de consumo en el mundo y simultáneamente construimos la ficción de lugares cerrados y amurallados que impiden el libre desplazamiento de las personas. Las instituciones europeas, italianas y de los demás países de la Unión, han eliminado casi en su totalidad los cauces legales y seguros que permite el desplazamiento de las personas y la protección de sus derechos. Políticas migratorias como la ley antiinmigración italiana Bossi-Fini, la directiva de la vergüenza de la UE y las distintas regulaciones en materia de extranjería en lugar de impedir o dificultar la muerte de las personas en proceso de desplazamiento no hacen sino favorecer ese final.

En su propósito de construir la ficción de la Europa-fortaleza, hemos asistido en Europa a un proceso de externalización del control de las fronteras exteriores. Se ha llegado a acuerdos bilaterales entre estados miembros y estados del norte y el centro de África para hacer que sean estos estados quienes controlen el desplazamiento, retengan a las personas o las reciban cuando los países europeos la expulsan, aunque no sean nacionales de estos países africanos. Esto, unido a la casi total supresión de solicitudes de asilo en los países de la UE – con cifras cada vez menores –, la implantación de salas y centros de retención y deportación en controles fronterizos y aeropuertos en total ausencia de asistencia legal, y el aumento de las patrullas de vigilancia en el Mediterráneo sólo han contribuido al aumento del peligro de los desplazamientos, del número de víctimas y de las violaciones de los derechos humanos de las personas en tránsito.

El presidente de la República Italiana Giorgio Napolitano hacía un llamamiento para intensificar los controles en el Mediterráneo, dado que la responsabilidad de lo ocurrido es de las mafias que ponen en riesgo la vida de las personas con semejantes viajes. Pero “no

son las mafias quienes han hecho casi imposible el acceso legal a la UE a los migrantes no adinerados”, como muy bien señala Nando Sigona. La intensificación de los controles tendrá como efecto la búsqueda de nuevas rutas para el desplazamiento, aún más peligrosas, en lugar de evitarlas. Cada medida adoptada en ese sentido ha tenido como consecuencia el establecimiento de un nuevo camino para el desplazamiento de las personas más peligroso y desprotegido. Por eso este no es un suceso puntual o accidental y por eso volverá a suceder.

Esto nos obliga a analizar la situación del desplazamiento en el mundo y a reflexionar sobre nuestra responsabilidad al respecto. Lejos de la creencia extendida la mayor parte de los desplazamientos de personas no es del tipo sur-norte, sino sur-sur, y son los países del llamado tercer mundo, en Asia y África los mayores receptores de personas en desplazamiento (entiendo bajo este término refugiados y migrantes económicos). Valga como ejemplo de ello y de la política europea sobre el desplazamiento el caso que recogía Soledad Gallego Díaz en su artículo “Son exactamente 27.700”. A propósito de la llegada a Lampedusa en 2011 de personas que huían de la guerra en Libia y de las declaraciones de Italia y la UE que describían la situación como una invasión protagonizada por millones de personas, podemos ver como esos millones eran 27.700 personas, que sí eran más de 5 veces la población de Lampedusa pero sólo representaban el 0’046% de los 60 millones de personas que viven en Italia. Simultáneamente 135000 refugiados costa marfileños eran acogidos por Liberia, y que no fueron internados en campos de refugiados. ¿Esa es la capacidad de acogida de Italia en este caso y de la UE en su conjunto para reconocer el estatuto jurídico de refugiado a personas que huyen de un conflicto bélico en el que las potencias europeas participaron con la creación de una zona de exclusión aérea? Nadie duda que entonces la llegada de más de veintisiete mil personas en total, a lo largo de un mes, supusiera serios problemas en Lampedusa pero desde luego no era una invasión y los motivos eran justos. La renta per cápita en Liberia era, en datos de 2011, de \$400, la italiana en ese momento era de \$30,100 y de \$34,000 la de la UE en su conjunto

Esta situación debe llevarnos a reflexionar sobre el tipo de colectividad política en el que queremos vivir y sobre las leyes que la sustentan. Debe hacernos reflexionar sobre leyes que como la italiana penalizan a aquel que socorre a un naufrago por un supuesto delito de favorecer la inmigración ilegal y que no ordenan evitar en lo posible la muerte de una persona en alta mar. Postergar la protección de la vida de una persona en favor de la protección de la legislación migratoria, ese es el aspecto de nuestras sociedades y el mundo

del que somos responsables. Como lo somos de la política de internamiento en CIEs en España y en la UE. La frontera entre España y Marruecos en las verjas de Ceuta y Melilla es una de las fronteras más desiguales del mundo y en la que más derechos humanos se violan a diario. De esa gestión y de las violaciones de derechos somos responsables los ciudadanos europeos, no porque los perpetraremos sino por mirar hacia otro lado cuando no por justificarlos o minimizarlos. Lo ocurrido en Algeciras, en Chipre, en Lampedusa o en las Islas Canarias no es una catástrofe natural puntual e imprevisible, es la consecuencia de la injusticia y el desajuste del mundo y del abandono de la política, y no una desgracia.





## TERCERA PARTE

### *IUS MIGRANDI: ACERCA DE UN LUGAR BAJO EL SOL*



## TERCERA PARTE

### *IUS MIGRANDI: ACERCA DEL DERECHO A UN LUGAR*

*Introducción: en busca de un lugar bajo el sol*

#### **Sobre el derecho de migración en un mundo globalizado**

El exilio, comprendido ampliamente, siempre ha sido considerado en un sentido doble y antagónico: como experiencia traumática y pérdida del lugar (tanto geográfico como simbólico) al que uno pertenece, y como experiencia positiva que permite la posibilidad de un nuevo comienzo. De alguna forma ambas miradas sobre la realidad del desplazamiento se tiñen de tonos distintos según se aspire a la tranquilidad y la seguridad del hogar o a la universalidad y novedad del mundo-cosmos.

Esta mirada bifronte sobre el desplazamiento exige que una reflexión equilibrada sobre éste deba tener en cuenta tanto el deseo de las personas concretas a abandonar su lugar de origen como su deseo de preservar ese lugar y de protegerse de las circunstancias que le impelen a abandonarlo. El *derecho de migración* debería recoger ambos deseos a la hora de exponer y defender el derecho de todos los seres humanos a desplazarse libremente y a pertenecer a una comunidad política. Ese derecho a pertenecer a una comunidad política, es decir, a ser un sujeto de derecho en todo lugar se dispone como estrato superior jerárquico capaz de legitimar ambas concreciones de sí mismo. De esa forma sería compatible reivindicar tanto el derecho a desplazarse libremente como el derecho a permanecer en la comunidad política de origen al colocarse ambos derechos como instancias de ese derecho superior a pertenecer a una comunidad política –derecho de pertenencia o membresía–.

Este planteamiento coloca a la noción de *condición humana* como fundamento de la reflexión sobre el derecho de migración, en tanto que derivado, del derecho de pertenencia. De este modo esta propuesta intenta sustraerse de la dicotomía entre ser humano y ciudadano, es decir, entre derechos humanos y derechos del ciudadano, y zafarse de este modo del alcance de la noción de soberanía. Hago mío en este punto el razonamiento de Ermanno Vitale según el cual en lugar de mantener en vigor la noción de ciudadanía y abogar por la flexibilización de las condiciones de acceso a ella, sería preferible trabajar con la intención de asumir de un modo radical la convicción según la cual la mera condición humana, tomada como fundamento, es capaz de legitimar el *derecho a tener derechos* de cualquier ser humano se encuentre donde se encuentre. La institución de la ciudadanía presupone necesariamente la distinción entre aquellos que son ciudadanos y quedan

incluidos en el régimen jurídico de la comunidad política y aquellos otros que son excluidos del mismo<sup>373</sup>. Una distinción que parte de una concepción de la realidad dividida territorialmente en distintos regímenes de sentido, la visión de un planeta en el que encontramos distintos mundos.

A día de hoy esa visión territorializada de esa forma parece carecer de correlato real. No es posible pensar en nuestros días las divisiones territoriales según los términos binarios de la relación dentro-fuera. Ya no hay un afuera genéricamente distinto puesto que lo excluido de la realidad, lo otro respecto del orden del sentido ha quedado englobado en el seno de nuestras categorías para concebir el mundo, una vez que el proceso de globalización ha hecho coincidir los confines del mundo y, a su vez, el sentido con los confines del planeta. En ese contexto la idea de una ciudadanía, derivada de la nacionalidad sirve menos que nunca para arbitrar una reflexión que intente dar cuenta de ese proceso de interiorización del afuera, del margen y lo marginal. Esta situación aconseja asumir de un modo riguroso la condición humana como punto inicial sobre el que articular una reflexión sobre el derecho de migración en tanto que derivado del derecho de pertenencia a una comunidad política, o lo que es lo mismo, como concreción de ese *derecho a tener derechos*.

Por todo ello, reflexionar desde la filosofía política sobre los resultados que arroja el análisis contenido en la segunda parte de esta investigación a propósito de los desajustes y paradojas del mundo en nuestros días, es decir, a partir de las consecuencias existenciales del proceso de desplazamiento global cristalizadas en la experiencia de estar fuera de lugar, nos pone ante la necesidad de comenzar por reconsiderar la noción –y el derecho asociado a ella– de hospitalidad. Es precisamente el hecho de asumir los resultados de este análisis lo que nos lleva a empezar por cuestionar el entramado teórico-político que funda en la noción de hospitalidad la regulación de los derechos a la movilidad y a la pertenencia de las personas en nuestro mundo global. Por este motivo el primero de los capítulos de esta tercer parte de la investigación presentará el papel central que representa la noción de hospitalidad en el diseño de la forma política internacional de nuestro mundo, para desde su crítica pasar a desglosar en dos fases, tal y como ha sido presentado aquí, primero el derecho a tener derechos, en el segundo capítulo y, como colorario suyo, el derecho de

---

<sup>373</sup>Cabe señalar, si bien no puedo detenerme en ello en este punto, que esta distinción entre incluidos y excluidos instaura, además, la lógica de los procesos de inclusión y de los mecanismos de normalización que de ella se derivan. Las “sociedades receptoras” establecen no sólo procesos de selección de aquellos “individuos” que consideran “deseables” sino que a ellos les siguen otros destinados a procurarles a los recién llegados el acomodo “apropiado”, el lugar que deben ocupar en la sociedad para cumplir los fines que ésta espera obtener de ellos. La llamada “integración” de los extranjeros es, por tanto, otro de los aspectos que exigen una reflexión urgente.

migración en el tercer capítulo. Del análisis y reconstrucción de la noción arendtiana del derecho a tener derechos se derivará la reflexión sobre los derechos humanos y su existencia o adscripción a las personas en desplazamiento a fin de dar cuenta de la siguiente cuestión, a saber: ¿tienen derechos humanos para las personas en desplazamiento?. Así, en el tercer capítulo, y tras argumentar en favor de la institución de un derecho de migración desde distintas perspectivas, se destinará su epígrafe final a esbozar las consecuencias prácticas que dicho derecho tiene sobre las políticas migratorias y redistributivas a escala global de los Estados a fin de dar cuenta de la traducción práctica de las consideraciones normativas del *ius migrandi*. Repensar los derechos de las personas en desplazamiento nos pone ante la necesidad de preguntarnos ¿qué límites mínimos no deben sobrepasar los Estados en su tratamiento de los procesos de desplazamiento? De esta forma la investigación concluye con un cuarto capítulo destinado a repensar las formas de pertenencia a la luz del impacto de esta propuesta sobre el concepto de ciudadanía. El concepto de ciudadanía queda así puesto en cuestión en pos de ordenar la reflexión acerca de ¿en qué forma cabe ordenar y garantizar el derecho de toda persona a pertenecer a la comunidad política en la que vive con independencia de haber nacido o no en ella?

Estas tres preguntas, fruto de las perplejidades y paradojas de nuestro mundo, condensan y ejemplifican el intento de comprensión teórica del aspecto del mundo en nuestros días con la intención de ir más allá y, si quiera, esbozar una traducción práctica de ellas en la experiencia de los seres humanos que habitan en la era global.



## Pasaje nº 9

¿Qué es la hospitalidad? ¿Una virtud o una institución? ¿Una disposición del alma individual o una prescripción válida para todos, que se impone por la fuerza de la ley y de la religión?

René Schérer<sup>374</sup>

---

<sup>374</sup> Schérer, R., *Zeus hospitaliter. Éloge de l'hospitalité*, París, La table ronde, 2005, pág. 15 [Trad. Prop.]





## Capítulo 1.- Sobre el derecho de hospitalidad

A propósito de la reflexión sobre la forma política del mundo en el contexto de la Globalización cabe preguntarse por el significado y función del concepto de hospitalidad. Éste ha servido, desde la reflexión kantiana sobre el derecho cosmopolita y hasta hoy, para fundamentar los derechos de las personas en desplazamiento, específicamente las limitaciones del derecho a desplazarse y vivir en un lugar distinto al lugar de origen.

Como ya he apuntado con anterioridad adopto en esta investigación el enfoque de Ferrajoli<sup>375</sup> cuando afirma que la situación del más débil es aquella que debemos analizar y comprender si queremos tener el dibujo más claro de las consecuencias más extremas de la forma de nuestro mundo; y por ello, sirven como piedra de toque de las medidas que debamos adoptar para hacer que el mundo tenga un aspecto más justo. Pues bien, analizar con cuidado las experiencias de desplazamiento relatadas por los más débiles supone recordar el significado doble del término hospitalidad.

Pensar sobre la hospitalidad nos pone ante la necesidad de asumir y reflexionar sobre la paradoja del extranjero, como coinciden en señalar Cacciari<sup>376</sup> y Vitale<sup>377</sup>. Ambos subrayan la ambigüedad semántica<sup>378</sup> que en el contexto clásico une a los términos «enemigo», «extranjero» y «huésped», a través de la raíz común de los términos *hostis* y *hospes*. El huésped es uno de los rostros del extranjero, la otra cara de éste es la del enemigo. Tal y como subraya Cacciari, tanto en la etimología como en la actualidad, podemos reconocer «una escisión cada vez más marcada entre la figura del exiliado y el lenguaje de la acogida y la hospitalidad»<sup>379</sup>. *Hospes* es tanto quien hospeda al extranjero como el huésped que recibe dicha hospitalidad. *Hostis* en su primera acepción no es equivalente a *inimicus* o *perduellis*, términos que designan a aquellos con los que se mantiene una relación de enemistad más o menos beligerante, sino que al igual que el término griego *xenos* demarca «un área semántica muy próxima a la de los términos que indican amistad»<sup>380</sup>. De este modo vemos a través de Vitale como Dupont afirma esta dualidad de modo que «cuando Varrón

---

<sup>375</sup> Cfr. Ferrajoli, L., *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta, 2010

<sup>376</sup> Cfr. Vitale, E., *Ius migrandi*, Madrid, Melusina, 2006, pp. 42-56

<sup>377</sup> Cacciari, M., “La paradoja del extranjero”, en *Archipiélago: Cuadernos de Crítica de la Cultura*, nº 26-27, invierno, 1996, Barcelona. *Apud*: Simmel, G., *El extranjero. Sociología del extraño*, Madrid, Séquitur, 2012, pp. 87-91

<sup>378</sup> «Como es relativamente conocido, al menos a propósito del mundo griego, no existe en los pueblos antiguos un concepto, valga denominarlo así, uniforme y lineal de *extranjero*» Vitale, E., *Opus cit.*, pp.44-45

<sup>379</sup> Cacciari, M., *Opus cit.*, pág. 88. Con esto no asumo como positivo ni el término acogida ni los supuestos que implica respecto de la vida en común fruto de los desplazamientos, simplemente ilustro de este modo la conversión de la persona en desplazamiento en enemigo, y la concreción de las políticas de hospitalidad asociadas al desplazamiento en su mejor versión, como aquellas que no tratan al extranjero como un enemigo.

<sup>380</sup> Cacciari, M., *Ibid.*

dice que originariamente el término *hostis* designaba al extranjero (*peregrinus*), y el término *perduellis* al enemigo, nos da una pista de lo que debemos reconstruir»<sup>381</sup>. El extranjero se sitúa de este modo como una gradación de la alteridad, el vecino que está al otro lado de las fronteras, semejante pero no ciudadano, aquel extraño contra el cual se hace la guerra y no el otro no humano y salvaje. El *hostis* no es en sí mismo un extranjero sino que deviene tal mediante la guerra. El *hospes* en tanto que huésped se mantiene como un individuo respecto del cual es siempre preciso guardar distancia. Guerra y hospitalidad son pues en este sentido el doble mecanismo de distanciamiento de las dos caras del extranjero, a saber, la del enemigo y la del huésped, si bien «mediante la guerra se mantiene alejado al *hostis*, un colectivo de semejantes, y mediante la hospitalidad al *hospes*, el semejante individualmente considerado»<sup>382</sup>. Este doble mecanismo de distanciamiento subraya de forma insistente la dualidad de la condición de huésped-enemigo que presenta siempre el extranjero. Así:

La ambigüedad intrínseca del binomio *hostis/hospes* nos sugiere el hecho de que el huésped puede, de todas formas, convertirse en el enemigo, en este caso, el enemigo interno, con independencia del hecho de ser o no originariamente un ciudadano.<sup>383</sup>

El término *hostis*, que designa como mínimo a aquel de quien es preciso desconfiar, ha venido significando cada vez más enemigo, y asumiendo este contenido negativo según lo muestra la elaboración de este concepto por el derecho con construcciones como la del *iustus hostis*, incluso yendo más allá de esta noción de enemigo justo con la desaparición de esta conceptualización legal. El derecho internacional trata de recuperar con esta noción del enemigo justo la idea de la hospitalidad y la amistad propias del término *hostis* pero lo consigue de un modo muy deficiente, seguramente debido a que «nuestra lengua ya no es capaz de captar el significado que tenían estas palabras, es decir, ese indicar una relación esencial en virtud de la cual *hostis* era un término que se encontraba en el ámbito semántico de la hospitalidad y la acogida»<sup>384</sup>. El valor recíproco del término *hostis* se da hoy en día sólo en el ámbito de la enemistad y el recelo, donde los individuos se reconocen recíprocamente como enemigos, pero ya no en el de la hospitalidad y la acogida, pues no se ven así mismo como huéspedes potenciales los unos de los otros ni sujetos a la fraternidad entre ellos. Éste es el olvido de la hospitalidad y de la dualidad intrínseca que la origina:

Para que haya un *hospes* es preciso poder estar juntos, el *hospes* nunca es el único, sólo está con otro, que a su vez, es doble en sí mismo. Es decir: la hospitalidad no se puede representar simplemente a través de

<sup>381</sup> Dupont, F., “Un simile che la guerra giusta rende un altro. Le startegie dei Gabaoniti” en Bettini (ed.), *Lo straniero, ovvero l'identità culturale a confronto*, pág. 102 *Apud.*, Vitale, E., *Opus cit.*, pág. 47

<sup>382</sup> Vitale, E., *Opus cit.*, pág. 48

<sup>383</sup> Vitale, E., *Opus cit.*, pág. 50

<sup>384</sup> Cacciari, M., *Opus cit.*, pág. 89

una relación entre dos; tanto el *hospes* como su *hostis* son dobles en sí mismo, porque el *hospes* es precisamente quien en cada momento se reconoce en parte extranjero, a saber, *hostis*. Nosotros mismos cuando somos huéspedes, en el sentido de los que dan su hospitalidad, si lo somos es porque nos reconocemos a nosotros mismos como *hostes*, o sea, también como extranjeros. Precisamente por ello, es decir, porque siempre nos reconocemos a nosotros mismos también en esa condición, es por lo que podemos ser hospedadores y reconocer al huésped, el *hostis*.<sup>385</sup>

La dualidad de *hostes* y *hostis* nos remite, tal y como lo plasman las palabras de Cacciari, a enfrentarnos con el carácter ficcional y contingente de nuestro ser ciudadano y nacional de un país y por ende no sólo el también ficcional del otro como extranjero, sino que la asunción radical de este carácter perecedero y transitorio nos exige asumir nuestra extranjería y el carácter potencial de estar en desplazamiento. Hospedador y huésped, anfitrión y visitante están atados por una relación de reciprocidad en tanto que se parte de la identificación con el otro. Pero la historia de la modernidad, sobre todo desde el siglo XIX, es la historia del final de los espacios de cohabitación y encuentro, o mejor aún, de convivencia (*convivium*). Los lugares y espacios de convivencia entre distintas formas de vida y visiones del mundo, de existir alguna vez, fueron eliminados por el impacto del nacionalismo y la homogeneidad socio-cultural que el modelo de construcción nacional del estado ha generado desde la pretensión de hacer coincidir «los confines nacionales y determinaciones de carácter étnico, religioso y cultural»<sup>386</sup>. Este es el aspecto que orientará la reflexión desarrollada a lo largo de este capítulo de modo que podamos analizar a partir de la tesis arendtiana de la confección del estado a partir de un «nacionalismo tribal», en qué medida esta absorción homogeneizadora del estado por la nación ha sido un supuesto incuestionable en el proceso de creación de la forma política del mundo. De la centralidad de la nación así entendida se deriva la incapacidad para pensar herramientas conceptuales y prácticas que nos permitan reconocer el derecho de todo ser humano a poder hallar un lugar bajo el sol, es decir, a poder ser miembro de una colectividad política allá donde desee construir su proyecto vital, y, por lo tanto, poder conceptualizar, legitimar e implementar el *ius migrandi* dentro del ámbito de la filosofía política y de la legislación internacional.

### 1.1. Hospitalidad y derecho cosmopolita de visita

El concepto de hospitalidad ha dado forma a la reflexión sobre la forma política del mundo y, en concreto, al modo en que cabía regular jurídica y políticamente la pertenencia de las personas a los estados y derivado de ello la libertad de tránsito y sus restricciones

---

<sup>385</sup> Cacciari, M., *Ibid.*

<sup>386</sup> Cacciari, M., *Opus cit.*, pág. 87

más allá de las fronteras del estado del que son nacionales, tal y como hemos expuesto con anterioridad. Este protagonismo de la hospitalidad se ve plasmado en el razonamiento kantiano a propósito de la fundación de un derecho cosmopolita y es esta conceptualización de la hospitalidad como base del mismo la que ha regido los designios, la estructura y el alcance de la reflexión sobre el derecho internacional público a propósito del libre tránsito y el derecho de membresía hasta nuestros días. Es por ello que me dedicaré a considerar ahora el argumento kantiano sobre el derecho de hospitalidad, así como sus presupuestos y las relecturas hechas actualmente del mismo antes de continuar con la crítica tanto del derecho de hospitalidad como de la propia noción de hospitalidad una vez transformada en virtud negativa.


Kant dedica el tercer artículo definitivo del Segundo tratado de su texto *Hacia la paz perpetua*<sup>387</sup> a la noción de hospitalidad universal y al derecho de hospitalidad que esta fundamenta. El subtítulo de dicho artículo, es decir, del Tercer artículo definitivo para la paz perpetua, reza como sigue: «el derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal»<sup>388</sup>. Podemos ver pues en este subtítulo la centralidad del concepto de hospitalidad en el razonamiento kantiano desde el momento en que Kant acota el alcance y los límites del derecho cosmopolita que pretende fundar en las condiciones de esta hospitalidad universal. Considero esto motivo suficiente para hacer del concepto de hospitalidad el punto de inicio de la última parte de esta investigación, y de su crítica el gozne a partir del cual articular el derecho a ser miembro y el *ius migrandi* como el par de conceptos políticos y jurídicos sobre los que construir una forma política para un mundo global que supere el paradigma de la forma nacional del estado, y por ende, del orden internacional que se articula sobre ellos.

Veamos pues cómo se estructura la noción de hospitalidad y el derecho que ésta fundamenta en el argumento expuesto por Kant en este tercer artículo definitivo:

---

<sup>387</sup> Kant, I., *Zum ewigen Frieden*, en *Kants gesammelte Schriften*, hrsg., von der Preussischen, bzw. Der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902ss., Bd. 11, 214. Los pasajes en castellano proceden de la traducción de Jacobo Muñoz en Kant, I., *Hacia la paz perpetua*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999

<sup>388</sup> «Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein» Kant, *ZuF*, Ak., Bd. 11, 214

El derecho de Hospitalidad en Kant			
Hecho  Derecho fundamental	Posesión común y conjunta de la humanidad		
	Derecho universal a la <i>superficie</i> de la Tierra		
	(se opone a)	Derecho de visita	(equivale a)
	Derecho de huésped		Derecho de tráfico
		<b>Derecho de hospitalidad</b>	

En este artículo Kant comienza con la exposición del derecho de hospitalidad para, seguidamente, argumentar dicho derecho y ofrecer su fundamentación. Así pues, Kant *define la hospitalidad* como: «el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro»<sup>389</sup>. Esta definición de la hospitalidad encuentra dos acotaciones o condicionantes de este derecho, a saber: (a) «éste –el otro al que se alude como poseedor del territorio al que llega el extranjero y que asume el papel de hospedador– puede rechazar al extranjero, si ello no acarrea la ruina de éste»<sup>390</sup>; y (b) «mientras el extranjero se comporte amistosamente en su puesto, el otro no puede combatirlo hostilmente»<sup>391</sup>. De modo que este derecho parte de una definición negativa de la hospitalidad, en tanto consiste en no ser tratado con hostilidad, sin prescribir contenidos positivos de esta noción –como cabe esperar, por otra parte, de su determinación formal– y a este carácter negativo se le suma el carácter condicionado del mismo, dado que está sujeto a las acotaciones de (a) la discrecionalidad del hospedador y (b) del decoro o comportamiento adecuado del huésped en el territorio al cual ha llegado. En modo alguno se concibe este derecho como una obligación en sentido fuerte para el hospedador ya que recae sobre él la facultad de juzgar, si bien dentro del paradigma de justicia y desinterés que Kant supone, tanto si la negativa de este derecho supone o no un perjuicio para el extranjero así como qué sea un comportamiento inadecuado de éste en su territorio. Como *conclusión* obtenemos pues que «no hay ningún derecho de huésped en el que pueda basarse esta exigencia (...) sino un derecho de visita, derecho a presentarse a la sociedad que tienen todos los seres humanos»<sup>392</sup>. Si atendemos a lo dicho hemos de tomar (a) y (b) como las

<sup>389</sup> Kant, *ZeF*, Ak., Bd., 11, 214

<sup>390</sup> Kant, *ZeF*, *Ibid.*

<sup>391</sup> Kant, *ZeF*, *Ibid.*

<sup>392</sup> Kant, *ZeF*, *Ibid.*

condiciones de la hospitalidad universal que regulan y acotan el derecho cosmopolita que ha de conducirnos a la paz perpetua.

Este derecho de hospitalidad, definido negativamente y descrito como condicionado y discrecional, encuentra en el citado artículo kantiano la siguiente fundamentación: tal y como puede verse en el cuadro conceptual antes expuesto, Kant parte de la constatación de un *hecho* como es *la posesión común y conjunta de la tierra por la humanidad*. Este hecho descansa sobre las condiciones fácticas de la existencia de los seres humanos en este planeta, es decir, en el carácter esférico y limitado del planeta de modo que éstos no pueden extenderse por ella hasta el infinito sino que han de soportarse los unos a los otros dentro de un espacio general limitado. Así, en el parágrafo §62 sobre el derecho cosmopolita en la *Metafísica de las costumbres* se abunda y concreta este carácter esférico y limitado del espacio: «la naturaleza los ha encerrado a todos<sup>393</sup> juntos entre unos límites determinados (gracias a la forma esférica de su residencia, como *globus terraqueus*)»<sup>394</sup>. De este hecho se deriva un primer *derecho universal a la superficie de la tierra*. Este derecho universal a la superficie de la tierra, que brota de su condición esférica, lo es en tanto que al ser ésta una posesión común de la humanidad nadie tiene más derecho que otro a estar en un determinado lugar de ella<sup>395</sup>. Ahora bien, Kant precisa cuidadosamente la concreción de este derecho universal al distinguirlo de un supuesto *derecho de huésped* y al hacerlo casi por completo equivalente a un *derecho de tráfico*. En la medida en que no se trata propiamente de un derecho positivo del extranjero no puede conceptualizarse como un derecho que posee todo huésped y cuyo cumplimiento le pueda ser exigido por éste al hospedador. Por ello se concreta como un *derecho de visita*, puesto que queda reducido a la facultad que tiene todo ser humano tomado en su sentido universal a poder presentarse en el territorio de otro, y visitar otros lugares sin mostrar él mismo enemistad para con sus hospedadores y quedando al criterio de éstos permitirle el acceso a *su* territorio. Así, estas condiciones de mutua hospitalidad hacen posible establecer un *derecho de tráfico*, de transacciones económicas vinculadas a la visita del territorio de otros y mediante el transito a través de espacios que puedan considerarse vacíos como el mar, el desierto o las tierras que carezcan de habitantes. Kant señala como inhospitalario el comportamiento de los piratas en el mar y las costas, es decir, el robo, la batalla y el asalto. No ser víctima de tales atropellos es el contenido último, una vez

---

<sup>393</sup> Queda por dilucidar si ese *todos* se refiere a los seres humanos individualmente considerados o a los pueblos u otros sujetos colectivos. En gran medida de ello dependerá la interpretación total del razonamiento y del artículo. En el enunciado de este razonamiento en *ZeF* no queda especificado el referente de este *todos*, mientras que en el parágrafo §62 de *MdS* ese *todos* alude con claridad a los pueblos de la tierra.

<sup>394</sup> Kant, *MdS*, 352

<sup>395</sup> «Niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht hat, als der andere» Kant, *ZeF*, 11, 214.

aplicadas todas las restricciones pertinentes, de la hospitalidad universal. Si nos situamos en el contexto de esta fundamentación veremos que la finalidad de la misma en favor de la hospitalidad es la de proteger a uno pueblos de otros y someter las relaciones entre ellos al derecho en pos de la paz perpetua y sacándolas del estado de naturaleza. Kant argumenta a lo largo de todo el tercer artículo definitivo en favor de relaciones pacíficas entre partes alejadas del planeta, las cuales se convertirían en legales y públicas por este procedimiento y pudiendo así aproximar al género humano a una constitución cosmopolita. Es en el marco de la condena de los excesos del imperialismo y el colonialismo que Kant circunscribe el derecho de los extranjeros en un territorio que no es el suyo a la facultad de poder intentar transacciones económicas<sup>396</sup> con los habitantes de ese lugar, siempre en tanto que éstos lo consideren oportuno. Kant emplea en todo momento la noción de territorio, no el de estado, y lo distingue tanto de la tierra como de la superficie. De este modo no es la superficie de la tierra a través de la cual se transita para llegar a otro lugar o región del globo, y puede concebirse como una parte de esa totalidad esférica en la que estamos condenados a vivir. Ahora bien, podemos precisar más su contenido si acudimos al parágrafo §50 de la *Metafísica de las costumbres*, donde podemos leer lo que sigue: «el territorio cuyos habitantes son conciudadanos de la misma comunidad política en virtud de la constitución misma, es decir, sin necesidad de realizar un acto jurídico especial, es la patria», mientras que «el territorio en el que se encuentran sin que se cumpla esta condición es el extranjero –en tanto que demarcación espacial–»<sup>397</sup>. Podemos entender que esa ausencia de necesidad de realizar ningún acto jurídico especial sea equivalente al nacimiento, y que este sea un mecanismo suficiente para poseer una porción del globo terrestre.

En todo momento el tipo de desplazamiento que está aquí actuando es aquel movimiento expansivo hacia el exterior que llevan a cabo estados o individuos procedentes de estados ricos y poderosos con ansias de dominio. No parece que este parámetro pueda servir para configurar a partir de él los derechos de las personas en desplazamiento que pretenden mejorar sus condiciones de vida o desarrollar su proyecto vital en un territorio distinto al que han nacido, fuera del paraguas de una empresa imperial o colonizadora. Pero el abuso de la dominación o el imperialismo «no puede anular el derecho del ciudadano de la tierra a intentar la comunidad con todos y a recorrer con esta intención todas las

---

<sup>396</sup> Los pueblos no están en «comunidad jurídica de la posesión (*communio*) y, por tanto, del uso o de la propiedad del mismo, sino en una comunidad de posible interacción física (*commercium*), es decir, se encuentran en una relación universal de uno con todos los demás, que consiste en prestarse a un comercio mutuo, y tienen el derecho de intentarlo, sin que por eso el extranjero esté autorizado a tratarlos como enemigos» Kant, *MdS*, 352

<sup>397</sup> Kant, *MdS*, 337-338



regiones, aunque no sea éste un derecho a establecerse en el suelo de otro pueblo (*ius incolatus*), para el que se requiere un contrato especial»<sup>398</sup>. Como vemos si atendemos al modo en que continúa este pasaje de la *Metafísica de las costumbres* y el razonamiento desplegado en él observaremos como toda la reflexión gira en torno a las limitaciones que cabe imponer a la conquista y el asentamiento sobre nuevos territorios. Pero si prescindimos de esta consideración veremos que encontramos aquí una apelación al ciudadano de la tierra equivalente al derecho universal a esa posesión común de la tierra y que esto choca con la posesión particular de una sección de esa superficie terrestre, tal y como hacen los estados al ser poseedores exclusivos del territorio sobre el que se extienden.

En cambio, según queda especificado por Kant a propósito del parágrafo §62 de la *Metafísica de las costumbres* podemos leer que:

Como la posesión del suelo sobre el que puede vivir un habitante de la tierra sólo puede pensarse como posesión de una parte de un determinado todo, por tanto, como una parte sobre la que cada uno de ellos tiene originariamente un derecho, todos los pueblos tienen en común el suelo.<sup>399</sup>

Tierra, suelo, superficie por una parte, y el habitante, el extranjero y los pueblos por otra, componen el laberinto interpretativo de múltiples salidas que es el derecho de hospitalidad y el derecho cosmopolita que este funda. Si recordamos lo dicho anteriormente a propósito de las consideraciones hechas por Arendt sobre la el espacio, la tierra y el mundo veremos que es posible reinterpretar desde estas claves el argumento kantiano sobre el derecho a la superficie y al suelo en términos políticos, es decir, en tanto que derecho a tener un lugar en el mundo, siempre y cuando pasemos de una reflexión sobre la expansión de los pueblos y su pugna o dominio sobre otros al prisma del desplazamiento individual de seres humanos en la actualidad.

Autores como Stéphanie Chauvier<sup>400</sup> y René Schérer<sup>401</sup> repiensen el argumento kantiano precisamente para a partir de esa posesión común y conjunta de la posesión de la tierra por la humanidad argumentar, de modo similar a como lo hacemos aquí, en favor de un derecho a ser extranjero, o un derecho real de visita. Se trata de relecturas del argumento kantiano que completan y mejoran en algunos aspectos la relectura elaborada

---

<sup>398</sup> Kant, *MdS*, 353

<sup>399</sup> Kant, *MdS*, 352

<sup>400</sup> Cfr. Chauvier, S., *Du droit d'être étranger: essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique*, Paris, L'Harmattan, 1996

<sup>401</sup> Cfr. Scherer, R., *Zeus hospitaliter: Éloge de l'hospitalité*, Paris, La table ronde, 2005

por Seyla Benhabib en *Los derechos de los otros*<sup>402</sup> y que tienen un mejor encaje en esta investigación. Ambos autores coinciden en señalar la posibilidad de releer el argumento kantiano en un marco postwestafaliano donde el protagonismo estatal ceda paso a una construcción de un derecho internacional a la migración o *ius migrandi*, que en esta investigación hacemos depender del reconocimiento de la personalidad jurídica de todo individuo, de tal forma que si nadie tiene más derecho que nadie a estar en un lugar u otro de la superficie terrestre se siga de ello la posibilidad de formar parte de la colectividad política que dicho individuo elija siempre que cumpla las condiciones mínimas de la no ocupación ni dominio ya señaladas, y que consideramos la salvaguarda que Kant dispone como limitación de ese derecho de visita en un contexto imperialista.

## 1.2. Consecuencias de la hospitalidad: el huésped y la condición de paria

*A parte del hecho de que yo soy y me siento en casa  
solamente en mí mismo, no tengo ninguna patria.*

Joseph Roth<sup>403</sup>

Una vez considerado el argumento kantiano acerca de la hospitalidad y el derecho cosmopolita que esta noción ha inspirado me parece pertinente detenernos no sólo en el concepto de huésped sino, y sobre todo, en las experiencias que tal concepto encierra.

Huésped y paria son dos conceptos que aparecen entrelazados en la sistematización sociológica del estudio sobre la exclusión, tal y como puede verse en los estudios de Max Weber sobre la sociología de la religión. Ambos conceptos describen la experiencia de la existencia al margen tanto de la vida en sociedad como de la colectividad política y del derecho que de ella se deriva. Su toma conjunta en consideración me permite establecer una clave hermenéutica que posibilita la comprensión situada de formas actuales de exclusión social. Si bien el concepto de paria hunde sus raíces en la separación religiosa entre comunidades describe estructuralmente la experiencia de formas de exclusión que exceden ese dominio y que son aplicables a la exclusión que el derecho de hospitalidad en su aplicación promete a aquellas personas que se encuentran «fuera de lugar» también en nuestros días.

Según la vigesimosegunda edición del Diccionario de la Real Academia de la lengua española el término *paria*<sup>404</sup> es un nombre común que, en su primera acepción, alude a una

---

<sup>402</sup> Benhabib, S., *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2004

<sup>403</sup> Roth, J., *Briefe 1911-1939*, Kiepenheuer & Witsch, Colonia, 1970, p. 164

«persona excluida de las ventajas de las que gozan las demás, e incluso de su trato, por ser considerada inferior». En su segunda acepción se trata de un nombre común referido a un «habitante de la India, de ínfima condición social, fuera del sistema de castas». Si bien toda definición es siempre algo insatisfactoria encontramos en ella contenida tanto una indicación sobre el origen religioso del término y el contexto sociocultural de su procedencia como la exclusión de los derechos que marca la experiencia del paria.

Un concepto típico de la cultura liberal en Alemania presente en la literatura sociológica y teórica del siglo XIX es el de pueblo paria<sup>405</sup>. Se trata de un concepto asociado en ese contexto al pueblo judío pero que más allá de esta restricción nos es muy útil para reflexionar sobre las experiencias de aquellos seres humanos que en lugar de ser protegidos por el derecho son agraciados con la hospitalidad. Podemos constatar la presencia del concepto de paria en el contexto cultural alemán al dar este concepto tema y título a la obra literaria de Michael Beer *Der Paria (El paria)*. Según afirma Enzo Traverso en su obra *Los judíos y Alemania*<sup>406</sup> esta pieza, representada en los teatros de Berlín en 1823, recreaba los sufrimientos de los judíos en el seno de una sociedad que se obstinaba en negarles la plenitud de los derechos civiles mediante la alegoría de un hindú excluido del sistema de castas. En ella se puede vislumbrar al judío alemán tras lo hindú en ese destierro de la sociedad que le ha negado el derecho a pelear por su país. Goethe veía en la obra de Beer «el símbolo de las capas degradadas, oprimidas y despreciadas de la humanidad»<sup>407</sup> y Heinrich Heine encontró en el paria la imagen del oprimido y la voz de «la humanidad sufriente cuya alma lanza un grito que llega hasta nuestros corazones»<sup>408</sup>. Como señala Martine Leivobici con la obra de Beer fue la primera vez que se comparó el estatuto del judío con el de los intocables en el sistema de castas hindú<sup>409</sup>. Ahora bien, más allá de la presencia en el ambiente cultural del siglo XIX de la noción de paria, la analogía literaria deviene concepto y modelo sociológico, y será sistematizado y teorizado durante la primera mitad del siglo XX por Max Weber, Bernard Lazare y Hannah Arendt, sucesivamente.

---

<sup>404</sup> *Diccionario de la Real Academia de la lengua española*, edición XXII, definición disponible en: <http://lema.rae.es/drae/?val=paria>

<sup>405</sup> Shmueli, Efraim, “The ‘pariah-people’ and its ‘charismatic leaderships’. A Revolution of Max Weber Ancient Judaism”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XXXVI, 1968, 167-247, p. 169

<sup>406</sup> Traverso, E., *Los judíos y Alemania. Ensayo sobre la “simbiosis judío-alemana”*, Valencia, Pre-textos, 2005 p. 119

<sup>407</sup> Cito por Kahn, L., “Michael Beer (1800-1833)”, en *Leo Baeck Institut Year Book*, 1967, vol. 12, Issue 1, 149-160, p. 156

<sup>408</sup> Heine, H., “Struensee von M. Beer” (1828), *Sämtliche Schriften*, Hanser, Munich, 1968, vol. I, p.434

<sup>409</sup> Leivobici, M., “Le paria chez Hannah Arendt” p. 289 en VV.AA, *Colloque Hannah Arendt. Politique et pensée*, París, Payot, 2004, pp. 289-321

Si en el primero constituye una categoría esencialmente económica, toma en los otros dos una significación mucho más amplia al tratar de captar la situación existencial misma de los judíos en la modernidad<sup>410</sup>.

Antes de dar paso al análisis del concepto de paria quiero hacer de nuevo hincapié en el hecho de que al margen de las consideraciones hechas sobre la condición de paria del pueblo judío este concepto y el análisis que aquí hago de él están al servicio de una reflexión más general<sup>411</sup>. Se trata de elaborar un análisis estructural de la condición de paria en tanto que ejemplo específico de un modo de exclusión social y política que va más allá de la opresión. La condición de paria visibiliza, ejemplifica y cristaliza teóricamente las consecuencias de la hospitalidad y su análisis me permite fundamentar una crítica tanto de la noción de hospitalidad como del derecho internacional humanitario emanado de ella así como abogar por otro tipo de construcción jurídica en clave cosmopolita.

### **Max Weber: el paria como categoría económica**

Podemos encontrar referencias de Weber sobre el concepto de pueblo paria en sus estudios de 1904 – 1905 sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* y en escritos posteriores como *Economía y sociedad* (1920). Si en un primer momento el concepto de paria referido al pueblo judío aparece en los escritos de Weber como muestra de un capitalismo aventurero y falto de un *ethos* racional capaz de adaptarse a la empresa moderna en los escritos posteriores el concepto de paria no se pone en relación con el puritanismo sino con la condición de los judíos en la diáspora en la Antigüedad y en la Edad Media. Pero por encima de éstas consideraciones, me parece más interesante tomar en cuenta el texto de Weber de 1920 – 1921 *Ensayos sobre la sociología de la religión*<sup>412</sup>. En este texto el análisis del judaísmo antiguo va precedido del estudio del hinduismo, entre otras religiones. Es en el análisis del concepto de paria en el contexto hindú donde quiero fijar el comienzo de esta reflexión.

En el marco de la reflexión sobre la sociología de la religión Weber plantea la diferencia entre secta e iglesia. Mientras que una «secta» en el sentido sociológico de la

---

<sup>410</sup> Traverso, E., *Opus Cit.*, p. 120

<sup>411</sup> Del mismo modo que el holocausto revela la estructura de «un delito contra la humanidad, perpetrado en el cuerpo del pueblo judío» (Arendt, EJ, pág. 392) el análisis de la condición de paria de este pueblo nos pone ante la forma general de un modo específico de exclusión, instanciable en distintos ejemplo a lo largo de la historia y no circunscrito a un caso particular.

<sup>412</sup> Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1921 agrupados en tres volúmenes donde el primero de ellos se dedica al confucianismo y el taoísmo, el segundo al hinduismo y al budismo y el tercero de ellos al judaísmo antiguo. Estos textos están disponibles en castellano en Weber, M., *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vol., Madrid, Taurus, 1998

palabra es una asociación exclusivista de virtuosos (se les recluta de modo individual), una «iglesia»<sup>413</sup> es una institución universalista de salvación de masas que sostiene, como un estado<sup>414</sup>, la pretensión de que todos, o al menos todos los hijos de sus miembros, le pertenezcan por nacimiento. Normalmente se nace en ella y la admisión individual se emplea mientras se alcanza el objetivo último de una unificada iglesia universal, si bien este perfil universalista no se da en todos los casos. Según afirma Weber el hinduismo es, en cambio, una estricta religión hereditaria a la cual se pertenece por el mero hecho del nacimiento de padres hindúes. El hinduismo es también una institución *exclusivista*, de modo que propiamente no ningún otro camino de acceso a la comunidad, o al menos a los círculos que en ella se consideran plenamente religiosos y por ello no tiene en absoluto la pretensión de abarcar la «humanidad», como sí sucede en otras religiones. Quien no ha nacido hindú, sean cuales fueran sus creencias, queda excluido, como un bárbaro a quien está vedado el acceso a bienes de salvación. La participación en estos bienes está jerarquizada según un sistema de castas que establece la segmentación social de los fieles. Existen castas abiertas, pero son siempre impuras, por ello el hinduismo es considerado por Weber, exclusivista al modo de las sectas, y conoce pecados contra la religión que apartan al excluido para siempre de toda relación con la comunidad. Esta actitud exclusivista adquiere un aspecto proselitista que se desarrolla tanto fuera como dentro de la comunidad. De este modo surge en el interior de la comunidad hindú el fenómeno de *los pueblos huéspedes*.

En el interior de la comunidad hindú ha sido universal (en cierto modo, aún sigue siéndolo) el fenómeno social de los pueblos huéspedes. Nosotros tenemos una idea rudimentaria de lo que significa, aún hoy, por los gitanos, un típico pueblo huésped de la antigua India (...) Pues bien en medida muchísimo mayor, se encuentran desde siempre fenómenos similares en India. Pero su forma principal no ha sido ni es la del pueblo absolutamente nómada, que no tiene ningún tipo de suelo propio. La forma más frecuente de estos pueblos huéspedes es la forma propia de aquellas tribus que aunque siguen poseyendo su propio asentamiento se mueven entre diversas localidades con los productos de su trabajo doméstico o de su oficio tribal, o se emplean en localidades diversas para las cosechas, trabajos de ocasión, reparaciones y ayudas o que por último monopolizan tradicionalmente el comercio inter-local de determinados productos<sup>415</sup>.

---

<sup>413</sup> Tomo la definición de los conceptos de secta e iglesia de Weber, M., *Ensayos sobre la sociología de la religión*, Vol. 2, p. 15 y siguientes. Podemos encontrar esta distinción también en el volumen 1 de esta obra (páginas 132 y siguientes). Para una explicación ampliada de ambos términos véase Llano, R., *La sociología comprensiva como teoría de la cultura*, Madrid, CSIC, 1992, pp. 282-294

<sup>414</sup> Más adelante volveremos sobre el carácter exclusivista del estado y su deseo de que le pertenezcan todos los nacidos de sus miembros. Véase la noción de nacionalismo tribal postulada por Arendt en el siguiente epígrafe de este mismo capítulo.

<sup>415</sup> Weber, M., *Opus cit.*, Vol. 2, p. 20

Weber describe de este modo las causas y el modo de existencia de estos pueblos huéspedes:

Tanto el crecimiento de la población de las tribus bárbaras en las zonas de bosque o montaña como la creciente necesidad de trabajo en las zonas cultivadas cada vez más ricas vinieron a poner numerosos menesteres inferiores o tenidos por religiosamente impuros, que la población residente rechaza, en manos de estos extraños, que en consecuencia, paraban durante largos periodos en número considerable en las poblaciones más populosas, pero sin dejar por ello de pertenecer a su tribu.<sup>416</sup>

Así, determinadas actividades muy especializadas tenidas por denigrantes se encontraron por completo en manos de personas que aún teniendo establecida su residencia en la localidad no eran considerados como iguales a los vecinos de la aldea. Estos *huéspedes* no vivían en la aldea sino *fuera* de ella y no participaban de los derechos propios de la vecindad<sup>417</sup>. Constituían pues una sociedad inter-local que respondía por ellos y los dirigía, no gozando entre los vecinos de la aldea más que de un derecho de huéspedes con garantía en parte religiosa, en parte del príncipe<sup>418</sup>. Salvo excepciones los practicantes de estos oficios huéspedes son considerados ritualmente impuros y quedan excluidos del *connubium* y del *convivium*. A causa de esta exclusión de la comunidad Weber opta por afirmar que «para nuestros fines utilizaremos la expresión *pueblo paria* siempre que encontremos este tipo de barreras frente al pueblo huésped»<sup>419</sup>. En una nota a pie de página de este texto Weber indica que la denominación de pueblo paria para un pueblo huésped es una expresión terminológicamente incorrecta desde el punto de vista del sistema de castas hindú. La incorrección o inexactitud del término proviene del hecho según el cual la casta *pulayan* o *parayah* (pariah) de la india meridional está lejos de ser el caso social más bajo. Según podemos leer en la obra de Dumont *Homo Hierarchicus*<sup>420</sup>, si bien los miembros de esta casta no tenían un status social alto y tenían que vivir fuera de las aldeas contaban con algunas concesiones hechas por la comunidad que permitían la interacción con ellos y su presencia en los *márgenes* de la comunidad, y ello en un sentido no sólo espacial sino también jurídico.

Ahora bien en el análisis de Weber al respecto es capital recordar la existencia en la comunidad hindú de una barrera ritual absoluta frente a toda otra tribu no incorporada a la comunidad, por estar contaminadas mágicamente. Estas barreras implican la existencia exterior y por ello estar propiamente fuera de la sociedad hindú, pero el hecho de no

---

<sup>416</sup> Weber, M., *Ibíd.*

<sup>417</sup> Más adelante a propósito del tipo de existencia de los huéspedes – parias (extranjeros) retomaré la ausencia de vecindad como un rasgo específico de esta forma de exclusión.

<sup>418</sup> Weber, M., *Opus cit.* Vol. 2, pp. 20-21

<sup>419</sup> Weber, M., *Opus cit.*, Vol. 2, p. 21

<sup>420</sup> Dumont, L., *Homo Hierarchicus*, ed. Aguilar, Madrid, 1970

formar parte de la sociedad aldeana no significa estar desprovisto de todo derecho, pues tanto los miembros de estas tribus como sus relaciones con la sociedad hindú están sujetas a algún tipo ordenación. Aún así Weber, apoyándose en la no pertenencia a la comunidad de los pueblos huéspedes y por el hecho no sólo de no estar ligados al territorio sino de encontrarse siempre entre-espacios o, en nuestra terminología, «fuera de lugar» decide emplear el término *paria* para consolidar conceptualmente este tipo de exclusión. Con este término se le añade a la exterioridad propia de la condición social de los pueblo huéspedes en la India la situación social y política de ser un desclasado de estar en el vacío y en estado de absoluta necesidad, que en el contexto europeo se asocia a ese estar «fuera de lugar». De este modo Weber reúne todos estos rasgos en el concepto de *paria*. Este concepto nos permite pasar de la descripción de la situación socio-económica de los pueblos huéspedes a designar las características eminentemente socio-políticas de la condición de *paria*. La comprensión política de esta condición que desarrolla Arendt encuentra ya en el origen weberiano del concepto su condición de posibilidad.

En sentido estricto debe considerarse como pueblo *paria* no simplemente a la tribu de trabajadores que desde la perspectiva de la comunidad dominante es tenida por *extranjera*, *bárbara* o *mágicamente impura* sino a la tribu que al mismo tiempo presenta los rasgos fundamentales de los pueblos huéspedes, a saber a la exclusión se une su carácter dependiente para con la comunidad dominante y su inexistencia como colectivo político<sup>421</sup>. Un ejemplo de pueblo *paria* en sentido estricto se da cuando como en el caso de los gitanos o de los judíos<sup>422</sup>, estos grupos pierden totalmente su carácter sedentario y quedan incorporados por completo al conjunto de las actividades y transacciones económicas de los pueblos sedentarios, en cuyo territorio habitan o a través del cual transitan, con la única finalidad de dar satisfacción a las necesidades de éstos. A propósito de la oposición entre sedentario y nómada al hilo del concepto de *paria* me gustaría hacer un breve *excursus* para señalar la condición implícitamente negativa que presenta el nomadismo tanto en Weber como en Arendt, de la mano del análisis elaborado por Derks en su obra *Jew, nomad or pariah: studies on Hannah Arendt's choice*<sup>423</sup>. En esta obra Derks señala como desde la perspectiva del sedentarismo se juzga el nomadismo como una forma de vida *per se* inferior

<sup>421</sup> Weber, M., *Opus cit.*, Vol. 2, p. 21.

<sup>422</sup> Para Weber los judíos durante la edad Media, es decir, antes de la emancipación tienen cabida en esta descripción. Con las reelaboraciones posteriores del concepto hechas por Lazare y Arendt éste también se aplicará a la situación de los judíos después de la emancipación y Arendt incluso lo hará extensible a la situación de los palestinos tras la creación del Estado de Israel. Sobre este último punto cfr. Traverso, E., *Los judíos y Alemania*, Ed. cit., pág. 142 y Arendt, H., “Salvar la patria judía”, en *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 470-483.

<sup>423</sup> Derks, H., *Jew, nomad or pariah: studies on Hannah Arendt's choice*, Ed. Aksant, Amsterdam, 2004.

cuando podría al menos concebirse como una forma de vida simplemente distinta. El diagnóstico de Derks al respecto es que en este juicio se produce una confusión, a saber, aquella que liga o equipara el hecho de transitar a través del territorio sin establecerse definitivamente en un punto con una situación de desigualdad o injusticia social derivada de lo que, en términos arendtianos, podemos nombrar como ausencia de mundo. Ejemplo como los Tuaregs nos invitan a pensar que no va de suyo la equivalencia entre no estar instalado en un lugar con carecer de un mundo, incluso en el sentido arendtiano del término<sup>424</sup>. De modo que en la confusión antes indicada se une el nomadismo con las situaciones de opresión o dependencia que eventualmente pueden sufrir pueblos nómadas para fundir ambas realidades en el concepto de paria. El nómada aparece siempre, desde esta forma de interpretar el mundo, como el invasor exterior que amenaza con separar a la comunidad o como un ser inferior condenado a vagar por el mundo, de modo que sólo bajo la asimilación sedentaria sería posible la inserción, la adquisición de un mundo propio a través de la inclusión en el espacio público de la comunidad sedentaria.

Volviendo a nuestra reflexión sobre las consecuencias de la hospitalidad cristalizadas en la condición del paria es necesario apuntar que la transición del trabajo huésped de una tribu todavía sedentaria al estado de pueblo paria en el sentido estricto antes descrito es completamente fluida<sup>425</sup> por el gran número de situaciones intermedias entre ambos estadios y la posibilidad gradual de pasar de unos a otros en ambas direcciones. Más allá del carácter fluido de esta circunstancia el rasgo principal para Weber es esa barrera excluyente que determina la existencia exterior de las tribus huéspedes, hasta tal punto que será este el rasgo principal que recoja en su consideración del pueblo judío como pueblo paria. Según Weber el pueblo judío por su propia experiencia religiosa se constituye como un pueblo paria desde la antigüedad. No sin señalar las diferencias religiosas existentes entre la situación de los parias hindúes y la de los judíos en el mundo occidental Weber caracteriza

---

<sup>424</sup> Los Tuaregs, los señores del desierto, con su modo de existir desvelan inexactitudes. Así por ejemplo transitar por el espacio no equivale a no pertenecer a él, al contrario. El tránsito revela otro modo de concebir la territorialidad. La pertenencia completa al desierto hace que cualquier punto del Sáhara les pertenezca por igual y sea, potencialmente, su hogar. Cualquier lugar dentro del mar de arena es tan bueno como otro para sentirse en casa. El territorio del nómada no es el vacío sino una territorialidad ampliada, que desborda las fronteras de los países que fragmentan el desierto religando el territorio a través de la memoria del viaje, de las tradiciones, las acciones y las experiencias vividas en él. De este modo como afirma Rafael Argullol: «El gran horizonte se abre en la lejanía pero para alcanzarlo es necesario regresar (...) Sin embargo, ¿Quién sabe que el camino que conduce hacia el porvenir es, al mismo tiempo, un camino de retorno? Sólo el extranjero», *El territorio del nómada*, Madrid, F.C.E., 1987, p. 37. La experiencia del nómada está marcada por la idea del retorno, no al lugar como un punto en el espacio sino al conjunto de lugares que componen su mundo. El retorno viene dado por el recuerdo del transitar cíclico por los lugares de un mundo cargado de memoria.

<sup>425</sup> Weber, M., *Opus cit.*, Vol. 2, pp. 22-23



un pueblo paria como un pueblo huésped que vive en un medio extranjero en el que están separados ritualmente de la sociedad autóctona<sup>426</sup>. En su obra *Economía y sociedad*<sup>427</sup> Weber enumera hasta seis características propia de la condición paria del pueblo judío tal y como nos recuerda Enzo Traverso<sup>428</sup> en la síntesis que hace de ellas en su estudio. Estas seis características propias de los parias judíos son las siguientes: (1) no tenían ciudadanía y en todas partes eran extranjeros; (2) vivían en los intersticios de las naciones sin estar concentrados nunca en un mismo territorio; (3) su separación con respecto a otros pueblos tenía un carácter ritual, derivada de razones de índole religioso<sup>429</sup>; (4) no eran campesinos y forman comunidades especialmente urbanas; (5) poseían una doble moral, una interna propia de la comunidad y otra que regulaba sus relaciones con el mundo exterior, circunstancia que, según señala Traverso, les permitía desempeñar una función mediadora entre distintas capas sociales y entidades económicas, preservando al mismo tiempo la cohesión del grupo; (6) manifestaban una tendencia evidente a la endogamia. De este modo y en palabras de Traverso:

Todos estos elementos hacían de los judíos una especie de «casta» económica identificada con una religión; en síntesis: «un pueblo paria» que llevaba una vida rigurosamente separada en el seno de las sociedades cristianas.<sup>430</sup>

De la condición de pueblo paria del pueblo judío se deducen, a juicio de Weber<sup>431</sup>, todos los rasgos esenciales de su comportamiento frente a su entorno, sobre todo su voluntaria existencia de gueto, muy anterior al holocausto, y la modalidad de dualismo moral hacia dentro y moral hacia fuera de la propia comunidad. Las diferencias entre los judíos y las tribus indias como pueblos parias son las siguientes según Weber: (1) los judíos se convirtieron en un pueblo paria en un entorno que desconocía las castas; (2) las

<sup>426</sup> Weber, M., *Ensayo sobre la sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1998, Vol. 3, p. 16

<sup>427</sup> En Weber, M., *Economía y sociedad*, Madrid, F.C.E., 1993, páginas [en la edición francesa vol 1, 513-518]

<sup>428</sup> Traverso, E., *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la "simbiosis judío-alemana"*, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 121

<sup>429</sup> A propósito de la existencia segregada del pueblo judío cabe señalar con Arendt y Katz que los judíos durante la Edad Media y sin ninguna intervención exterior empezaron a pensar que la diferencia entre la judería y las naciones no eran fundamentalmente de credo y de fe, sino de naturaleza interna como estrategia de preservación del grupo frente a la contaminación que suponía el mundo gentil. Esto hizo que se produjera un cambio en la comprensión que los judíos tenían de la antigua dicotomía entre judíos y gentiles, mucho antes de que esta diferencia fuera asumida por el mundo no-judío con la Ilustración. De acuerdo con Katz, Arendt apunta como una de las condiciones *sine qua non* para la aparición del antisemitismo en sentido estricto, es decir, como ideología decimonónica, es este cambio en la propia estimación del pueblo judío y de su carácter "aparte" (extraño). Por ellos por encima de la diáspora Arendt sitúa *el abandono del mundo*, y su consagración a un vínculo extra-mundano, como la fuente capital de la moderna idiosincrasia judía. Para ver este asunto con mayor detalle véase Katz, J., *Exclusiveness and tolerance*, Nueva York, Schocken Books, 1964 (en especial los capítulos II, IV y XII) y también Arendt, OT 13-19 [OT 3-10]

<sup>430</sup> Traverso, E., *Ibid.*

<sup>431</sup> Weber, M., *Ensayo sobre la sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1998, Vol. 3, p. 16-18

promesas de salvación sobre las que se apoya la especificidad ritual del pueblo judío eran absolutamente distintas de las de las tribus indias. En el caso del judaísmo el orden del mundo, lejos de reflejar una estructura inmutable que reproducía en su jerarquía la virtud como sucede en el caso de las tribus indias, es un orden contingente y contrario a la promesa divina de hacer del pueblo judío el pueblo elegido; (3) junto a la corrección y segregación ritual en el caso del judaísmo se da una ética religiosa del obrar intramundano libre de magia.

Estas prescripciones rituales de la *Torah* son las que proporcionan la base para la segregación ritual de los judíos como si formasen una casta. Es preciso unir a ellas la tendencia de la literatura del exilio a hacer exaltación del sufrimiento hasta el punto de hacer que un siervo de dios libre de culpa sufra voluntariamente como víctima expiatoria en pos de la salvación de la comunidad de la fe. Este es uno de los elementos constantes en la interpretación de la historia del pueblo judío tanto por antisemitas como por sionistas<sup>432</sup>. Esta glorificación del sufrimiento conlleva la glorificación de la condición de paria del pueblo judío y lo encapsula en la perseverancia paciente en esa condición. En esa condición sufriente el sufrimiento se concibe como redención hasta hacer del sufrimiento el centro del carácter del pueblo judío favoreciendo el deseo del abandono del mundo y la inacción hasta transformar al judío en alguien que sufre, sin voz y sin mundo. Weber apunta en esta dirección con su crítica a la literatura judía del exilio babilónico denunciando la tendencia a ensalzar el sufrimiento para convertido el pueblo en sujeto expiatorio enajenarse en el sufrimiento vacío y olvidar todas sus acciones. La tradición de la literatura del exilio acalla la voz de Job que protesta contra ese *centinela de los hombres*<sup>433</sup> que vigila y castiga al hombre. El caso de Job muestra como el sufrimiento no es prueba o mérito mediante el cual poder ser virtuoso, pues Job como tantos otros, no necesitaba superar la prueba del sufrimiento para revelar su carácter virtuoso, pues ya lo era antes de ser puesto a prueba. En este sentido esa concepción del pueblo judío como paria en Weber se deja interpretar por Nietzsche como la comunidad de la religión del resentimiento. Es preciso recordar de nuevo que el pueblo paria descrito por Weber se refería al periodo que precedió a la emancipación, si bien algunos de los rasgos de esa exclusión se consolidaron hasta formar parte de la experiencia de los judíos emancipados, rasgo tales como su exclusión de una

---

<sup>432</sup> La exaltación del sufrimiento y la conceptualización de la historia judía como la historia de una persecución y odio ancestral es uno de los juicios que Arendt rechaza en su estudio del antisemitismo por considerarlo una creencia falaz e ilusoria que distorsiona la realidad y pone en peligro el espacio de la política y, de ese modo, la libertad y la propia condición humana. *Vid.* Arendt OT 13-44 [OT 3-4]

<sup>433</sup> Ruano de la Fuente, Y., *Occidente, razón y mal*, en “Sobre excesos, olvidos y perversiones de la razón”, Bilbao, Fundación BBVA, 2008, p. 179

serie de profesiones, de la burocracia del Estado y del ejército y de las altas instancias de la Academia en Alemania. Esta pervivencia de la exclusión una vez conseguida la emancipación será el dato que incite la reelaboración del concepto de paria más allá de la dimensión socio-económica presente en Weber a cargo primer de Lazare y después de Arendt.

### **Arendt o de la transfiguración política del concepto de paria**

Aunque Arendt señala explícitamente la influencia de Weber en su elaboración del concepto de paria son sobre todo los textos de Lazare la fuente esencial del empleo por ella de esta noción. Como ya se ha dicho la reflexión de Arendt concierne principalmente al análisis de la condición judía moderna post-emancipatoria. Por ello el concepto de paria no es sólo para Arendt una categoría sociológica sino que ésta deviene también en categoría política. Arendt toma prestado de Weber el criterio de la ausencia de comunidad política para constituir el centro de su concepto de paria, pero en la presentación de Arendt el hombre del resentimiento, al que aludimos antes, se ha transformado en una existencia resistente cuyo objetivo es la transformación de una comunidad religiosa o étnica en una comunidad política y en este sentido pretende devolver la acción política al seno de esa comunidad en lo que supone una inversión de la actitud de la comunidad judía de desentenderse de los asuntos mundanos y despreciar la política. Veamos esto con más calma.

En Arendt el concepto de paria engloba distintos niveles en la conceptualización de la exclusión, así el término designa alternativamente (1) una situación social de exclusión, según la cual los judíos individualmente viven exteriormente a la sociedad; (2) una figura o modelo de identidad identificable; (3) una situación política, el concepto de paria adquiere con la reflexión de Lazare una dimensión política en la específica forma del paria consciente como representación de la necesidad de la existencia política.

La descripción de los judíos como pueblo paria en Lazare se encuentra ya en su obra *El antisemitismo, su historia y sus causas*. En esta obra el concepto de paria no ocupaba todavía un sitio central; se trataba solamente de un adjetivo que subrayaba la opresión sufrida por los judíos si bien enfocada de un modo particular. Lazare actúa como bisagra en la reflexión sobre la condición de paria al unir la separación ritual que ya Weber había señalado con la consideración política hecha posteriormente por Arendt sobre el abandono del mundo y de la política implícita en ese distanciamiento respecto al mundo no-judío y la clausura dentro de la propia comunidad. Podemos ver como en un pasaje de su análisis del

antisemitismo Lazare plantea el rasgo de la presunta insociabilidad judía como gozne para la articulación conceptual del discurso sobre el paria:

En todas partes donde los judíos se establecieron al dejar de ser una nación dispuesta a defender su libertad y su independencia, en todas partes se ha desarrollado el antisemitismo, o más bien el antijudaísmo (...) Si esta hostilidad, incluso esta repugnancia, no se hubiese ejercido frente a los judíos más que en una época y en un país, sería fácil desentrañar las causas limitadas de estas cóleras; pero, por el contrario, esta raza ha sido el blanco del odio de todos los pueblos entre los que se ha establecido. Si tenemos en cuenta que los enemigos de los judíos pertenecían a las razas más diversas, que vivían en regiones muy alejadas unas de otras, que estaban regidos por leyes distintas y gobernados por principios opuestos, que no tenían ni las mismas costumbres ni los mismos usos, que estaban guiados por espíritus diferentes que no les permitían juzgar todas las cosas de la misma manera, es preciso considerar que las causas generales del antisemitismo han podido residir siempre en el propio Israel, y no en los que lo combatieron<sup>434</sup>.

La tesis de Lazare subraya muy bien cómo ese abandono del mundo de los asuntos cotidianos, de la acción y de la política tuvo fatales consecuencias en el desarrollo de la historia judía. La actitud de rechazo y extrañamiento respecto del mundo impuro de los no elegidos, que Kristeva<sup>435</sup> nombró como proselitismo, hizo que los judíos se desentendieran de interferir en el devenir del mundo que habitaban en pos de un mundo *porvenir*. Sin un territorio propio y considerando ajeno el suelo que habitaban, quedaron a expensas de su dimensión extramundana. Esa exaltación de la libertad y de la independencia con la que da comienzo el fragmente citado nos lleva a recordar cómo Lazare incorpora al paria a la tradición revolucionaria<sup>436</sup>. La figura del paria y la del revolucionario no se fundían en una sino que una daba paso a la otra de manera que el judío emancipado, liberado de la fe de sus ancestros, sin ningún vínculo con la sociedad en la que había vivido la condición de paria se había transformado en el seno de las colectividades modernas en «un buen fermento revolucionario»<sup>437</sup>. Posteriormente, en su obra *El estercero de Job* la reflexión de Lazare sufrió «una mutación profunda»<sup>438</sup> de forma que el paria se había convertido en la figura que simbolizaba la condición judía en la historia, antes y después de la emancipación. A juicio de Lazare la emancipación creaba junto al paria la figura antagónica del *parvenu*<sup>439</sup>, el arribista o advenedizo que rechazaba su origen judío para ser admitido en el seno de las clases dominantes de la sociedad, mientras que la toma de conciencia de la condición de paria de los judíos estaba

---

<sup>434</sup> Lazare, B., *El antisemitismo, su historia y sus causas*, Madrid, Ministerio de Trabajo y S.S., 1986, p. 23-24

<sup>435</sup> Kristeva, J., *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Gallimard, 1988, p. 95 y ss.

<sup>436</sup> Traverso, E., *Opus cit.*, p. 124-125

<sup>437</sup> Lazare, B., *Opus cit.*, p.--- (en la edición francesa p.359)

<sup>438</sup> Traverso, E., *Ibid.*

<sup>439</sup> Leibovici define al *parvenu* como «un asimilado que dispone de cierta posición económica y tendencia a olvidar», en Leibovici, M., «Le paria chez Hannah Arendt» p. 292 en VV.AA, *Colloque Hannah Arendt. Politique et pensée*, París, Payot, 2004, pp. 289-321

destinada, a su juicio, a empujar a los parias judíos a la rebelión contra el orden burgués que los excluía y despreciaba. Este hecho sumado al descubrimiento de la doble situación de exclusión y marginación formal y material del proletariado judío proveniente de Europa oriental hizo que Lazare descubriera otras formas de identidad judía distintas a las de los burgueses israelitas franceses. Esta reconfiguración de la situación social de paria hizo que *en Lazare el concepto de paria designase una situación existencial*.

Lazare insiste mucho en el aspecto económico y en la gran miseria que caracteriza la situación social del paria, pero este rasgo por sí sólo no es suficiente para definir la condición de paria. Según afirma Leibovici en su artículo más allá de la necesidad material que la condición de paria pueda implicar en algunos casos o para algunos miembros pueblo en cuestión:

La situación de paria para un pueblo se caracteriza sobre todo por dos rasgos que son (1) el aislamiento, el confinamiento y el reagrupamiento forzoso por una parte, y (2) la ausencia de derechos para los individuos, por otra<sup>440</sup>.

De esta forma lo más importante a la hora de comprender la situación de paria, por encima de otros rasgos constitutivos de esta situación, es no olvidar que la exclusión social delimita un cierto tipo de relación o de no-relación con la libertad. Para Arendt la emancipación ha reconducido la exclusión hacia nuevas situaciones. Así el modo en que se desarrolló la emancipación ayudó a generar la paradoja que marca la situación de paria en dos sentidos, a saber: (1) una buena parte de los judíos abandonó el particularismo ritual y sin que el grupo que forman aquellos que se encuentran en tal circunstancia formen parte, en cambio, de ninguno de los nuevos estratos de la sociedad del siglo XIX (aunque los judíos ricos parecieran a ojos de los no-judíos como una casta). «Socialmente hablando los judíos se encuentran en el vacío»<sup>441</sup>. (2) La asimilación impulsó el deseo de los individuos a la homogeneidad con el medio entorno definiendo una situación imposible en la cual los judíos debían ser a la vez judíos y no judíos. Mientras que los judíos acceden individualmente a los derechos que les reserva la emancipación su condición exterior a la sociedad presente en su individualidad viene dada por su procedencia, es decir, por su pertenencia a un pueblo y define la situación de todos los miembros de éste. Así:

La emancipación, dentro del movimiento general de abolición del cuerpo y de los estados que constituían la sociedad del Antiguo Régimen, retiró todo estatuto al grupo de los judíos en tanto que tal –los redujo a ser una religión, la israelita, junto a la católica o la protestante– lo disgregó en sus

---

<sup>440</sup> «La situation de paria pour un peuple se caractérise plutôt par les deux traits que sont l'isolement, l'enfermement, le regroupement forcé, d'une part, et l'absence de droits pour les individus, d'autre part» en Leibovici, M., *Opus cit.*, p. 293. A partir de ahora todas las citas de este texto figurarán en castellano traducidas por mí con la referencia bibliográfica del texto original.

<sup>441</sup> Leibovici, M., *Opus cit.*, p. 294

individuos a partir de ahora dotados de idénticos derechos que los no-judíos. Pero estos mismos individuos continúan sufriendo uno por uno una discriminación social sin pasar a formar parte del cuerpo social. Ellos no se integrarán dentro del medio no-judío, una barrera invisible será la responsable de originar aquello que Lazare llama “un gueto moral”<sup>442</sup>.

Es precisamente la invisibilidad de la barrera lo que genera esta nueva dificultad. Una barrera invisible impide, para quienes se encuentran en la situación de paria, su acceso al mundo pero en tanto que invisible los individuos se obstinan en no querer tomarla en serio como barrera y creen, en cambio, que el mundo se abre a ellos tan sólo a condición de que sean (devengan) como todo el mundo y desaparezcan como judíos. En términos exactos se reproduce la promesa hecha al forastero que se aventura más allá de la tierra que ancestralmente a pertenecido a sus antepasados y en la que ha nacido y ha llegado al lugar de otros. Esta es la promesa hecha al huésped cuando el huésped desempeña algún tipo de trabajo y la comunidad autóctona juzga útil la presencia del foráneo. En ese caso, cuando se permite la residencia se reproduce la misma barrera invisible y la promesa ficticia de la salida de la exclusión. Esta situación manifiesta la pertinencia de pensar y plantear la continuidad estructural entre la situación de paria y la del huésped que se encuentra bajo la hospitalidad de los nativos. La barrera invisible de la que hablamos al definir la condición de paria es la noción de frontera que ya hemos pensado de la mano de Balibar<sup>443</sup>. Una frontera que es al tiempo invisible, en tanto que es físicamente invisible en su condición de muro que separa al sujeto excluido del colectivo, pero que se hace visible cuando las circunstancias formales de su exclusión se tornan personales y el sujeto mismo deviene frontera. La diferencia pretendidamente originaria que es fundamento de la exclusión del sujeto para la comunidad nativa se vuelve radicalmente visible en su color de piel, en su nombre, en su lengua materna, en su modo de gesticular, caminar o cocinar. De este modo ese devenir frontera alcanza incluso a los descendientes del huésped que habiendo nacido en la tierra de la comunidad nativa y teniendo la lengua de esa comunidad como su lengua materna en cambio sigue siendo, como el judío emancipado, considerados intrusos que gozan de la hospitalidad y de las condiciones que esta les depara. El color de la piel es particularmente eficaz a la hora de hacer visible lo invisible y de revelar el carácter permanente de la exclusión que demarca esa barrera invisible.

Volviendo de nuevo al análisis del ejemplo judío de la condición de paria podemos observar como el proceso individual que había marcado la emancipación para que los

---

<sup>442</sup> Leibovici, M., *Ibid.*

<sup>443</sup> *Supra.* el § “¿Qué es una frontera?: fronteras territoriales, simbólicas y evanescentes” en este mismo trabajo, segunda parte, capítulo 2, pp. xxx - xxx

sujetos vieran reconocidos sus derechos genera una situación dual: (1) se disgrega a un colectivo mediante el acceso individual al derecho (2) al tiempo que las partes de ese todo disgregado, una vez despojadas de su particularidad, reciben colectivamente la exclusión en razón de su diferencia originaria y (3) generando la ficción de que esa exclusión nace de la especificidad individual de los sujetos y no de su condición de exmiembros de un colectivo marcado. Tenemos pues ante nosotros la existencia de un desfase entre la situación social y la situación política de paria<sup>444</sup>, a saber, el reconocimiento formal de los derechos haría pensar que el paria tras la emancipación —o el extranjero con cierto status jurídico— ha salido de la situación política de paria. Ahora bien en tanto que la exclusión social perviva y a ello se sume la pérdida del colectivo atomizado por el proceso de reconocimiento de derechos su condición política de paria es más real que nunca. En esa situación el sujeto ni tiene capacidad efectiva para ser un sujeto político ni la posibilidad de convertir a su colectivo primitivo en agente político en el seno de la comunidad nativa. En cambio el mero reconocimiento formal de los derechos de ciudadanía no solo es insuficiente para garantizar el fin de la situación social de paria sino que contribuye a enmascarar la realidad —su existencia exterior a la comunidad política y la exclusión social y material—. Para Arendt lo social dentro del mundo moderno tiene como germen la dependencia mutua de los seres humanos y la necesidad de éstos de satisfacer sus deseos. En cambio la política realiza la condición humana de la pluralidad de perspectivas contenidas en el espacio común de la comunidad política, en el cual los seres humanos se aparecen los unos a los otros. Mientras lo social aparece como el ámbito indiferenciado de la homogeneidad impuesta desde la satisfacción de las necesidades básicas y los deseos generados uniformemente por el grupo a sus miembros, la política es el espacio de la individualidad y por ello de la pluralidad. Definidos así ambos dominios se plantean en una relación casi antinómica de modo que la intrusión de lo social supondría horadar las características propias de la esfera política. Esa contaminación hecha por lo social de la política aplicada al caso que nos ocupa, es decir, a la relación entre la situación social de paria y a la situación política de paria se traduce en lo siguiente: «La situación social de paria dibuja unas condiciones uniformes para sus individuos (...) la situación social de paria tiende sobre todo a la negación misma de la relación con el otro»<sup>445</sup>.

---

<sup>444</sup> Encontramos en este desfase así apuntado ecos de la diferencia conceptual que Arendt plantea entre lo social y lo político. En su análisis de los espacios de las actividades humanas contenido en *La condición humana* Arendt separa radicalmente ambos espacios. Frente a sus críticos y a sus comentaristas clásicos podemos intentar replantear esa distancia brevemente al hilo de la reconstrucción del concepto de paria de la mano de la interpretación de Leibovici.

<sup>445</sup> Leibovici, M., *Opus cit.*, p. 295

Las condiciones externas que, dentro de una sociedad dada, ponen a un pueblo en la situación de paria son interiorizadas por este de una forma tal que los valores que emergen directamente de esta situación son antipolíticos. Es de este modo como Arendt describe la acosmia propia de los pueblos parias, la cual es más marcada aún cuando a ella se suma la persecución. Si el mundo es lo que se extiende o dispone entre los seres humanos y los mantiene distanciados los unos de los otros y preserva las relaciones de ellos mismo, en este sentido la acosmia es la ausencia de mundo.

### **“Huéspedes en tierra de nadie”: entre parias y extranjeros en un mundo hospitalario**

En el marco de la sociología alemana, como afirma Traverso<sup>446</sup>, Georg Simmel preferiría la noción de extranjero (*Fremde*) a la de paria para aprehender la condición de exclusión y marginalidad de los judíos. Al desarraigo, a la movilidad y a la predisposición para las actividades comerciales que caracterizaban su situación económica, añadía algunos rasgos psicológicos fundamentales como la falta de prejuicios, una gran apertura de espíritu y, sobre todo, una extrema vulnerabilidad ligada a su status precario en la sociedad. En opinión de Simmel la historia de los judíos europeos representaba el ejemplo clásico del extranjero<sup>447</sup>. Como hemos visto estas últimas características se incorporaron a las sucesivas definiciones del concepto de paria que siguieron al trabajo de Weber, principalmente de la mano de Lazare y de Arendt. Dejando al margen lo que de idealización tengan algunos de estos rasgos y abriendo el concepto más allá de los límites de la experiencia del pueblo judío es importante observar como el paria y el extranjero aparecen como una conceptualización compatible y mutuamente articulada para dar cuenta de la experiencia social, existencial y política de quienes se encuentran «fuera de lugar». El extranjero toma el relevo del paria en la medida en que visibiliza y ejemplifica mejor en su vulnerabilidad jurídico-política las consecuencias personales de la hospitalidad en el marco de un sistema de desplazamiento global como el actual. Esto no implica la disolución de su condición social de paria, al contrario, sino el reparto del peso de ambas nociones en función del punto de vista adoptado en la reflexión sobre la exclusión. Ambos conceptos, el paria y el extranjero, se conciben en esta investigación como las dos caras del Jano bifronte que es en ella el concepto de desplazado o persona en desplazamiento, el cual ya ha sido expuesto

---

<sup>446</sup> Traverso, ibíd. pp. 122-123

<sup>447</sup> Sobre el extranjero cf. Simmel, G., \_\_\_\_\_ y en castellano en \_\_\_\_\_. Consultar cap. – de la segunda (en lugar de tercera) parte de esta investigación, pp. \_\_\_\_-\_\_\_\_ (la reflexión sobre el extranjero se ubica en el capítulo 1 de la 2ª parte en el parágrafo 2 dedicado a Simmel y Krakauer).



con anterioridad. De esta forma la situación de los pueblos huéspedes analizada por Weber recuerda a la situación actual de los trabajadores desplazados presentes en nuestras sociedades. Trabajadores extranjeros –extraños– y, por ello, excluidos de las relaciones de vecindad y de apoyo social mutuo. La situación de los pueblos huéspedes excluidos de la comunidad y devaluados por especializarse en actividades y trabajos que la colectividad considera denigrantes es también la situación de un gran número de trabajadores extranjeros en nuestra era global. Esta continuidad de la exclusión del extranjero y del trabajador es un ejemplo de cómo la categoría de paria en tanto que designa la experiencia del «huésped» puede abrirse a otras realidades que si bien mantienen las condiciones estructurales de exclusión que dotan de contenido al concepto van más allá de los ejemplos clásicos. El concepto puede ir más allá de realidades no clausuradas por un género, una cultura o una identidad concretas y nos permite dar cuenta de amplias y diversas formas de exclusión a partir del criterio de la no pertenencia a la comunidad política y al que se une bien la discriminación económica –por no ser propietarios– bien la discriminación social derivada de su particular status laboral.

Respecto de la relación exclusión / pertenencia que se da en la colectividad política y el lugar del paria en ella podemos observar brevemente una deriva de gran interés, a saber la solidaridad y la vecindad respecto de la identidad y las comunidades identitarias. Esta reflexión surge de la perplejidad que me suscitaron las siguientes palabras<sup>448</sup> de Joaquim Prinz (17 de abril de 1935):

Ahora hemos llegado a ser conscientes del hecho de que vivimos en un gueto. Este gueto, en cualquier caso, difiere en muchas cosas de lo que nosotros entendíamos hasta este momento sobre su significado y realidad... tiene un signo. Este signo es: “el hecho de no tener vecinos”. El castigo del judío es vivir sin vecinos. Probablemente esto ocurrirá tan sólo una vez en el mundo, quien sabe, por cuánto tiempo puede uno soportar esto: una vida sin vecinos.

Estas palabras aparecen en la obra citada al comenzar a narrar la creación en Ámsterdam del gueto judío en la tarea del autor de recuperar el pasado y recordar que ese hospitalario país fue un colaborador de primer orden del tercer Reich hasta convertirse en el país de Europa en el cual se capturaron y transportaron más judíos a campos de

---

<sup>448</sup> «Now we become conscious of the fact that we live in a ghetto. This ghetto, however, differs in many things from what we understood till this moment about its meaning in reality... it has a sing. This sing is: neighbourless. The fate of the Jew is to be without neighbours. Probably, this shall happen only once in the world and, who knows, how long one can bear this: life without neighbours» *Apud*: Schwarz, G., *Die nationalsozialistischen Lager*, Frankfurt a/m Fisches, 1996 en Derks, H., *Jew, nomad or pariah: studies on Hannah Arendt's choice*, Ed. Aksant, Amsterdam, 2004 pág. 16.

concentración y exterminio, algo olvidado por la memoria de los holandeses tal y como afirma Hans Derks.

Elegir esta condición de no tener vecinos como rasgo distintivo del gueto es algo muy revelador respecto de los problemas de la identidad y la comunidad. Rodeados de personas, el interlocutor no las considera “vecinos” en sentido propio, pues vecinos son en sentido estricto, tal y como parece desprenderse de lo dicho hasta ahora, “los otros que viven con nosotros”, miembros ajenos a la comunidad que viven junto a nosotros, de suerte que para darse la vecindad precisa de la diversidad, de la pluralidad de lo humano que queda suprimida en la homogeneidad del gueto o de la masa en el sentido que tiene en Hannah Arendt. Esa supresión de la pluralidad es lo que hace posible principalmente el imperio de la soledad dentro de una comunidad que se dispone a ser deshumanizada. Las relaciones de vecindad escenifican relaciones de apoyo social mutuo por encima de la identidad propia o de las comunidades simbólicas de pertenencia. Esa capacidad de universalizar la conducta en un espacio de encuentro capaz de trascender la homogeneidad identitaria de la comunidad es la que apunta a la capacidad de crear un espacio público en el que pueda acontecer la acción, la palabra, la política y la libertad, y esto es lo que desaparece cuando los límites se introducen en la sociedad política para fragmentar el espacio público. La distancia y la pluralidad propias de la comunidad se sustituyen por la contigüidad y la homogeneidad entre las personas de modo que éstas quedan reducidas al reflejo unívoco de una realidad comunitaria, que supone a su vez un lugar de indignidad.

En ese contexto de los años 20 y 30 del pasado siglo XX en el que como hemos visto se resucitó artificialmente el problema de la cuestión judía se restableció la antigua situación. Reapareció la figura del paria como el lugar propio de los judíos y de todos los demás marginados y excluidos sociales en virtud de alguna particular diferencia específica comunitaria.

Una vez concluida la primera guerra mundial un gran número de desplazados se encuentra en naciones a las que no pertenecen por nacimiento. Este hecho lleva a la Sociedad de Naciones a desarrollar una serie de tratados que intenten ordenar jurídicamente la existencia de esas minorías en esas otras naciones. De nuevo la presencia de *huéspedes* a los que categorizar jurídica, política y económicamente y que comienzan a ser segregados recordando *antiguos comportamientos*. Los derechos de las minorías se establecen como una reducción de la soberanía estatal respecto de esas personas que quedan dentro de los Nuevos estados creados tras la primera guerra mundial. Cuando con las emigraciones procedentes de Rusia la existencia de grupos de población migrante llega a los Estados

constituidos antes de la Gran Guerra, los tratados de minorías se resuelven impotentes y se generan así en Europa una nueva clase de personas, los *apátridas*.

Desde 1920, dice Arendt, los Estados europeos han acogido a grandes masas de población sin derecho de residencia ni protección consular de ningún tipo, son *los parias modernos*. El hecho de que los derechos de minorías no sirvieran para resolver su situación de desamparo y excepcionalidad constituyó el fracaso inmediato de los mismos. La incapacidad para absorber a dichas masas de gente demuestra el hecho de que la asimilación<sup>449</sup> había perdido su capacidad crucial de transformar lo homogéneo (culturalmente) en igual (jurídicamente). Esa operación alquímica había concluido. Nadie más podía ser incluido y esa imposibilidad generó la declaración como parias de grandes masas de población.

Incluso en una situación ideal, como la que a ojos de esos nuevos parias, propiciaban los tratados de minorías, no se podía esperar nada distinto a la autonomía cultural y como nos recuerda Arendt, la cultura sin política se torna mero folclorismo. Los tratados de minorías trataban de establecer derechos modernos para las minorías exclusivamente sobre una base jurídica sin cambiar el estado de cosas subyacente, es decir, la completa exclusión de la comunidad. Sólo la política habría podido cambiar eso al crear las condiciones que hicieran posible la superación de la exclusión de los bienes materiales no desde la caridad sino desde la corresponsable participación política en la sociedad, de modo que base jurídica no fuera el fantasma impotente de un cuerpo político moribundo.

A partir de estos planteamientos jurídicos que cristalizaron en la confección de los tratados de minorías el propio concepto de minoría quedó definido de este modo:

- Definición del concepto de minoría: *un pueblo puede ser una minoría en algún lugar solamente si son una mayoría en algún otro.*

Bajo esta definición encuentran cabida aquellos nacionales de un estado que se encuentran en inferioridad numérica en un segundo estado pero que en el estado de procedencia conforman la comunidad mayoritaria, como puedan ser los españoles republicanos exiliados en los años 40 en territorio francés. De este modo podían “resolverse” situaciones como la de exiliados, excluidos y migrantes desde el criterio de la nacionalidad, pero la segmentación y segregación de la población había avanzado por un

---

<sup>449</sup> Tanto la propia noción de minoría como la asimilación dan muestra de un proceso en el cual se mantiene esa perversión de la igual, y esa segmentación social que se traslada al espacio público y a la dimensión jurídica y política de éste. Con ello quiero aclarar que la respuesta de las minorías seguía escondiendo una idea esencialista, cerrada y superior de la propia cultura frente a las demás y la asimilación era el mecanismo capaz de integrar social y culturalmente para poder alcanzar una cierta igualdad legal, pero a costa de pagar un precio nada despreciable, la renuncia a la propia visión del mundo.

camino que incluía otras diferencias como diferencias específicas y dejaban fuera del concepto de minoría a grandes capas de población que si bien habían sido segregadas no contaban con una nación de origen ni con más suelo que el vacío. Este es el caso de los judíos, los gitanos, o los segregados por motivos ideológico o por su condición sexual. Para todos ellos se intentó plantear el concepto de “*minoría por excelencia*”.

- Definición del concepto de minoría en sentido estricto o por excelencia: *aquella colectividad que es una minoría en todas partes y una mayoría en ninguna otra.*

Esta nueva restricción específica revela la radical exclusión que sufre aquella persona que expulsado de la comunidad que le engloba carece de un lugar en el mundo y nos lleva a plantear cual es ese lugar que ocupa a la intemperie, fuera de la realidad. Ahora bien, en un sentido práctico esta nueva restricción del concepto lo que revela es que los grupos de población que se pretendía considerar como minorías por excelencia no eran en modo alguno una minoría, es decir, no formaban parte o componía todos ellos tomados de manera conjunta una comunidad natural, territorial o espiritual dada sino que esa comunidad se creó de manera costosa a través de la expulsión de estas personas de su genuina realidad y mediante un proceso de deshumanización que dejara bien claro que no había continuidad genérica entre ellos y el resto de la población.

La solución de la repatriación y la lógica nacional/territorial de los Estados empujó a que dichas minorías pugnasen por constituirse en un Estado dentro del Estado. En el caso de los judíos esta lógica de la deportación se vuelve problemática al no tener ningún estado en el que sean una mayoría. Esto lleva a la desaparición de esas personas que actúan como un concepto límite (el Exterminio) o a la construcción de un estado específico para ellas en el cual puedan ser una mayoría (Sionismo – construcción del Estado de Israel). Arendt critica el planteamiento de esta cuestión diabólica y apela a la existencia política de la pluralidad en el espacio público de cada una de las naciones europeas que a su vez actúan de forma concertada bajo la suerte de un federalismo capaz de conjugar la dimensión nacional e internacional en la construcción de una nueva noción de espacio público capaz de dar respuesta a problemas *tras-nacionales*<sup>450</sup>.

“Nosotros, los refugiados” es un artículo escrito por Hannah Arendt en enero de 1943 y en el cual podemos encontrar el punto en el que confluyen el concepto de paria, la reflexión sobre la identidad, las minorías y la reivindicación de un concepto de espacio público como espacio de aparición de la pluralidad humana. Un texto escrito desde el desgarramiento de la experiencia vivida y cercana del extrañamiento y la expulsión de la realidad,

---

<sup>450</sup> Arendt, EJ 204 y ss.

del cual recomiendo su lectura completa y al que aquí unas breves alusiones según mis actuales intereses.

En este texto Hannah Arendt plantea la experiencia humana del exilio y la exclusión que supuso la Segunda Guerra Mundial desde el punto de vista del emigrado que ha podido huir de Europa. Dibuja una doble actitud ante esta experiencia entre los exiliados una actitud optimista y otra negativa que puede ser a su vez resistente o no. Para el optimista el no es un exiliado sino alguien que voluntariamente decidió emigrar para construir una nueva vida no porque la suya estuviera en riesgo sino por motivos económicos o simplemente de oportunidad. Ha olvidado la experiencia de la guerra y el totalitarismo para rápidamente querer ser francés o estadounidense y entrar a formar parte, individualmente, de esa nueva realidad. Tenemos aquí la figura del arribista, del paria social que camaleónicamente se transforma según las exigencias sociales, olvidando el pasado. Esa memoria borrada es la memoria que le recuerda que

[É]l y otros muchos perdieron su hogar, es decir la cotidianeidad de la vida familiar; perdieron su ocupación, es decir, la confianza de ser útiles en este mundo; perdieron su lengua, es decir, la naturalidad de las relaciones, la simplicidad de los gestos, la sencilla expresión de los sentimientos. Dejaron a sus parientes en los guetos polacos y sus mejores amigos han sido asesinados en campos de concentración, lo que equivale a la ruptura de sus vidas privadas.<sup>451</sup>

He aquí la anatomía del paria moderno que nos lega el siglo XX y el contenido concreto y real de esa pérdida y expulsión del mundo de la que tanto habla Arendt y que vertebró mi investigación. Puede entenderse la condena del arribista que plantea Arendt en el sarcasmo y en la letra de su artículo así como el desgarro que dejan traslucir estas páginas. La memoria de esa experiencia no encaja con ese “optimismo” y por eso comprende y recoge la experiencia del suicidio de muchos de los exiliados en estado democráticos al terminar la guerra, incapaces de afrontar un nuevo comienzo desde el recuerdo de esa memoria y constatado el hecho de que sin ser libres para crear sus vidas ni el mundo en el que viven, muchos encuentran sólo la libertad en ponerle fin a su propia vida. Tanto el suicida como el resistente caen bajo la forma del paria consciente.

Se trata de la experiencia de sentirse humillado si les salvan, degradados si reciben ayuda y eso culmina al constatar que el hecho de ser seres humanos no basta para ser tratados con dignidad y en cambio eso es posible si hacen ver a los otros que son *personas importantes* de modo que es más fácil ser aceptado como un “gran hombre”, una “personalidad”, que como un ser humano. Pocos son los que tienen la fuerza para conservar su integridad dice Arendt sin sucumbir a un cambio de identidad. Esta situación

---

<sup>451</sup> Arendt, EJ 354.

revela las circunstancias que confluyen en la construcción de la propia identidad y como el encuentro con los otros es fuente de la propia narración, de suerte que de su posibilidad depende el hecho de poder o no construirse una biografía y un personaje verosímiles.

Un hombre que quiere perder su identidad descubre, en efecto, las posibilidades de la existencia humana, que son infinitas, tan infinitas como la creación. Pero la recuperación de una nueva personalidad es tan difícil y tan sin esperanza como una nueva creación del mundo.<sup>452</sup>

La renuncia a la propia aparición pública, a la defensa de la diversidad y la propia identidad nos enfrenta a la tarea hercúlea de una nueva construcción del mundo que agota el ánimo si se ha perdido de vista el sentido. «La desesperada confusión de estos Ulises vagabundos, que, a diferencia de su gran prototipo, no saben quiénes son, se explica fácilmente por su rematada manía de negarse a preservar su identidad»<sup>453</sup>. Cuando se ha olvidado que el conocimiento de uno mismo comienza con el cuidado de sí, y que esto es condición de posibilidad para la existencia de una comunidad humana dotada de sentido y dignidad, la acción se vuelve plana y opaca y las metáforas quedan proscritas para describir la soledad, una soledad que es ausencia de identidad, que brota en la relación con los otros, en el encuentro con los demás.

Si regresamos ahora a la acosmia como distintivo de la experiencia del paria, tal y como señalaba Leibovici, encontraremos las claves que permiten abrir el concepto de paria a otras realidades y experiencias fuera de la tradición judía. En nuestro caso empleamos este concepto abierto de paria como clave de lectura de la experiencia contemporánea del desplazamiento, como criterio para repensar la forma política de nuestro mundo a la luz de las experiencias de las personas en desplazamiento. En este sentido podemos afirmar en lo que nos ocupa que:

Esta acosmia no proviene de ningún rasgo especial de ese colectivo o carencia interna imputable al mismo sino de la condición de paria de ese pueblo y de su mundo en el cual los hombres son juntados a la fuerza, proyectados los unos contra los otros y se rompen los puentes entre su espacio y el mundo circundante hasta que poco a poco no tienen más que sufrimiento para compartir los unos con los otros.<sup>454</sup>

La marginalidad y la urbanización de un mundo desigual e injusto que hace un uso protésico y utilitarista de las personas en desplazamiento en beneficio propio encaja sin demasiados problemas en la situación de ausencia o pérdida de mundo que Leibovici a propósito de la condición de paria. Es desde este punto de vista desde donde apuntamos esa conexión entre la experiencia del exilio que Arendt relata en “Nosotros, los refugiados”

---

<sup>452</sup> Arendt, EJ 362

<sup>453</sup> Arendt, EJ 363

<sup>454</sup> Leibovici, M., “Le paria chez Hannah Arendt”, en *Colloque Hannah Arendt. Politique et pensée*, París, Payot, 2004, pág. 297

y la experiencia que viven muchas de las personas implicadas en procesos de desplazamiento en nuestros días. Identificar así sus experiencias nos permite señalar los puntos de falla del actual dibujo político del mundo y apuntar vías para su replanteamiento.

### 1.3. Contra el derecho de hospitalidad

*Cualquier migración desencadena conflictos, independientemente de la causa que la haya originado (...) Para evitar continuos baños de sangre, para posibilitar un grado mínimo de intercambio y circulación entre clanes, tribus y etnias, las sociedades antiguas inventaron los tabúes y los ritos de la hospitalidad. Tales mecanismos no suprimen, sin embargo, el status de forastero; al contrario: lo consolidan. El forastero goza de hospitalidad, pero no puede quedarse.*

Hans Magnus Enzensberger<sup>455</sup>

En la medida en que la condición de huésped, y la hospitalidad en sí misma, está atravesada por la dualidad extranjero/enemigo, la hospitalidad se concibe como una virtud negativa. Esta dimensión negativa de la hospitalidad es la que hace que desarrolle en este punto un argumento en contra del derecho de hospitalidad. En tanto que virtud negativa la hospitalidad aparece ligada a la noción de tolerancia<sup>456</sup>, también una virtud negativa, y ambas comparten la misma raíz común. La hospitalidad como la tolerancia designa una relación de subalternidad que padecen el tolerado y el huésped. Se trata de una relación desequilibrada en la que el estatuto de huésped tiene validez mientras el anfitrión lo desee, como sucede con las conductas y personas toleradas. Ambas nociones se asocian pues con la paciencia, con la capacidad de aguante de quienes toleran y hospedan para albergar en su casa algo que les parece erróneo, reprochable y/o extraño. En cualquier caso se trata de algo que no está en el lugar en que debería estar. Trasladar un modelo de relación con la alteridad elaborado en el marco de las guerras de religión del siglo XVII a la reflexión actual sobre los derechos de las personas en un contexto de desplazamiento global no permite, por el propio origen de la reflexión sobre la tolerancia, extender derechos positivos de las personas, dado que la finalidad primera del concepto de tolerancia era servir de apoyo teórico para contener las inclinaciones dogmáticas y bélicas entre visiones del mundo, creencias y prácticas antagónicas y en disputa.

---

<sup>455</sup> Enzensberger, H. M., *La gran migración*, Barcelona, Anagrama, 2002, § V, p. 15

<sup>456</sup> Cfr. Giannini, H., "Hospitalidad y tolerancia", *Estudios públicos*, 66 (otoño 1997), 335-343. También una reinterpretación de la relación entre estas dos nociones en Thiebaut, C., Tolerancia y hospitalidad: una reflexión moral ante la inmigración, *Arbor: ciencia, pensamiento y cultura*, CLXXXVI, 744, julio-agosto 2010, 543-554

Además, la hospitalidad aparece de esta forma vinculada con la cuestión del hogar, de la casa, y del territorio de un estado como la casa de sus nacionales. La hospitalidad como virtud negativa, discrecional y condicionada se liga a la reflexión sobre la nación y el nacionalismo en tanto que éste deviene clave interpretativa de la forma política de nuestro mundo y principio rector de algo tan tangible y cotidiano como los criterios, condiciones y acceso tanto a la territorialidad del estado como a la propia colectividad política, como ponen de manifiesto a diario la situación de emergencia humanitaria y las violaciones de derechos humanos acontecidas en nuestras fronteras en nombre de la protección de la integridad territorial del estado. Se ligan así estado, nación y hospitalidad en un contexto de desplazamiento global y respecto de la vigencia y prevalencia de los derechos humanos frente a consideraciones de otro tipo y rango e interés nacional.

#### **a) Nación y hogar: nacionalismo tribal o la colectividad in-imaginable**

«Nada hay más oscuro en las ciencias sociales que su terminología»<sup>457</sup>, afirmaba Arendt en su famoso texto “The Nation”. Para nuestra autora es un lugar común en muchos de los que cultivan estas disciplinas producir libros y ensayos proclives a la confusión terminológica y a analogías simplistas. En el caso que nos ocupa el concepto de «nación» ha sido uno de los más afectados por esa inestabilidad y ambigüedad terminológica, según señala Arendt, ya que con frecuencia se habla alternativamente de un mismo grupo humano como un pueblo, una raza o una nación, como si tales conceptos fueran equivalentes. Igualmente, la borrosa distinción, a su vez, entre los conceptos de «nación» y de «estado» hace especialmente relevante en nuestro caso precisar en qué consiste el concepto de nación así como sus significados más importantes a lo largo de su evolución histórica para, a continuación, poder examinar en mejores condiciones la tesis arendtiana del nacionalismo tribal<sup>458</sup>, que asumimos como propia en esta investigación. Tal y como sigue diciendo Arendt, en su reseña apropiado del libro de J. T. Delos *The nation*, «la realidad política fundamental de nuestro tiempo está condicionada por dos hechos: por una parte, se basa en naciones, y por otra, se ve permanentemente entorpecida y amenazada por el nacionalismo»<sup>459</sup>. Este protagonismo de la nación y del nacionalismo en la dinamización y construcción de nuestras realidades políticas encuentra en el estado y en la sociedad civil

---

<sup>457</sup> «Nothing in the historical sciences is more obscure than its terminology. The arbitrariness with which the same groups are alternatively called people or races or nations, the loose talk which uses terms such as nationalism, patriotism and imperialism as equivalents, the many parallels which are used to explain away everything that may be new under the sun» Arendt, EU 206

<sup>458</sup> Cfr. Arendt, OT 299 [OT 293]

<sup>459</sup> Arendt, EU 207



sus contrapesos complementarios. En este sentido podemos afirmar que el nuestro es un mundo, al menos, tridimensional<sup>460</sup>. De este modo la clarificación del concepto de nación exige si quiera una somera definición tanto de la sociedad civil cuanto del estado, en la medida en que está en compleja y cambiante red de relaciones con estas dimensiones. «Nuestra civilización se ha caracterizado por su consolidación de esferas separadas de actividad»<sup>461</sup>, según hemos visto con Weber mediante un proceso de autonomización de las esferas del mundo, y con Arendt en su distinción de los distintos espacios y actividades que dan lugar a la condición humana. «Una civilización de competencias diversas, de separación de poderes»<sup>462</sup>, esferas separadas que demarcan espacios de competencia, ámbitos de poder y jurisdicciones distintos, y que al tiempo, repercuten unas sobre otras y propician la creación de nuevas esferas (iglesia-estado, política-economía, estado-sociedad civil, público-privado). Espacios separados entre sí que se interpretan y apoyan en la práctica.

Si quiera brevemente podemos describir la «sociedad civil»<sup>463</sup> como el espacio de voluntades privadas, ya sean individuales o colectivas, el ámbito de la propiedad, la desigualdad, la estratificación social, el interés privado, el espacio para las asociaciones voluntarias para la persecución de ese interés, de la protección mutua ante el infortunio, de la afirmación ideológica o cultural y de la competencia capitalista. Se halla constituida por la voluntad privada de los ciudadanos e incluye las actividades e iniciativas de los individuos en persecución de sus fines e intereses particulares, y descansa sobre la afirmación de la soberanía del hombre individual en el marco de la sociedad burguesa.

El estado, en cambio, designa el ámbito de las instituciones políticas<sup>464</sup>, la esfera del poder y de la autoridad, del derecho público y administrativo, de la burocracia, del monopolio oficial de la violencia y es su único administrador legítimo. El estado genuinamente moderno, fruto de la sociedad burguesa nace, tal y como afirma Marx, como herramienta de la clase dominante, la burguesía, y como protector y producto de la sociedad civil. Aunque el desarrollo de la lógica capitalista y sus relaciones con la nación, o mejor dicho el nacionalismo, tuvieran como resultado el crecimiento de su estructura y su

---

<sup>460</sup> Giner, S., “El mundo tridimensional”, en *El destino de la libertad*, Madrid, Espasa Calpe, 1987, pp. 43 y ss.

<sup>461</sup> Giner, S., *Opus cit.*, pág. 44

<sup>462</sup> Giner, S., *Ibíd.*

<sup>463</sup> Giner, S., *Opus cit.*, pág. 43-51

<sup>464</sup> A propósito del espacio de la política es preciso señalar que esta es una aproximación muy simplificada a una cuestión compleja. En un sentido arendtiano la política comprendida como la acción concertada y horizontal de personas diversas en pos de un interés general acontece en un espacio público que como hemos visto surge de ese encuentro y acción conjunta de modo que atraviesa los espacios tan férreamente demarcados aquí del estado y la sociedad civil.

intervencionismo y control de casi todos los aspectos de la vida, si bien en la actualidad puede definirse como «el intervencionismo para no intervenir»<sup>465</sup>.

«Hay un doble proceso de constante separación y aproximación entre estado y nación»<sup>466</sup>, en la medida en que los estados necesitan una base poblacional en la que apoyarse y sobre la que sustentarse. En el desarrollo del control y ordenación de la producción económica, la política y la vida social chocan por esta lógica administrativa de conjunción de intereses en favor del estado con sus bases nacionales y favorecen para su sostenimiento sus bases «nacionales». Favorecen para su sostenimiento una infraestructura emocional<sup>467</sup> y pasional que justifique los esfuerzos de la población en su favor y lime las tensiones que puedan perjudicar a sus intereses<sup>468</sup>. Estado y nación se oponen de este modo, también para Arendt, en tanto que el estado<sup>469</sup> se concibe como una sociedad abierta dominada por el principio expansivo y exhaustivo de controlar a todos aquellos que se encuentran en el territorio sobre el cual extienden su jurisdicción legal, al margen de cuál sea la nacionalidad de tales sujetos. La sociedad cerrada es en cambio lo propio de la nación<sup>470</sup>, en la medida en que es el resultado de un pasado en común de un grupo humano cerrado al cual sólo es posible pertenecer por derecho de nacimiento. Presencia física en el territorio y pertenencia por nacimiento serían inicialmente los dos modos de acceso opuestos a cada una de estas esferas de la vida política y la razón de su antagónica consideración como sociedades o esferas cerrada y (potencialmente) abierta.

Esta condición cerrada de la nación así como su origen en un pasado y logros comunes, unido a su dimensión de infraestructura emocional hace que casi automáticamente al intentar hablar de la nación hablemos acerca de lo que el nacionalismo entiende por nación. Así, si acudimos a Weber podemos ver, en cambio, como:

[L]a idea de nación (...) no puede consistir en la reunión de las cualidades empíricas comunes a todos sus miembros integrantes. Tal y como el término es empleado en ciertas circunstancias, su concepto implica la posibilidad de que ciertos grupos de personas experimenten un sentimiento de solidaridad

---

<sup>465</sup> Giner, S., *Opus cit.*, pág 59

<sup>466</sup> Giner, S., *Opus cit.*, pág 63

<sup>467</sup> «A people becomes a nation when it takes conscience of itself according to its history (...) which is the product of past labor» Arendt, EU 208

<sup>468</sup> «[L]os judíos, figurándose ser una nación, han pretendido imponerse como una esfera de intereses» Arendt, EJ 467

<sup>469</sup> «[The State] is an open society, ruling over a territory where it powers protects and makes the law. As a legal institution, the state knows only citizens no matter what nationality; its legal order is open to all who happen to live on its territory» Arendt, *Ibid.*

<sup>470</sup> «[The nation is] a close society to which one belongs by right of birth» Arendt, *Ibid.*

especial frente a otros grupos. Es un concepto, pues, propio del ámbito de los valores. No existe, empero, un acuerdo acerca de qué acción debe ser la resultante de dicha solidaridad.<sup>471</sup>

Vemos como de las palabras de Weber se sigue no sólo el carácter difuso del concepto, al menos para la sociología clásica, sino que la nación no se identifica con el conjunto de los miembros de una colectividad política dada. Otro argumento aducido normalmente en favor de la construcción de la nación, a saber, la lengua nacional es puesto en entredicho por Weber. De este modo Weber, al igual que otros teóricos<sup>472</sup>, asegura que la unidad lingüística «puede no ser suficiente para promover una solidaridad nacional»<sup>473</sup>. Esta solidaridad nacional se liga, en ocasiones, a llamados factores étnicos comunes, si bien Weber afirma sin lugar a dudas que: «la pertenencia a una nación no necesariamente implica una comunidad de sangre. En el concepto de nación están comprendidos los conceptos de ascendencia común y de una frecuentemente indefinida pero esencial homogeneidad»<sup>474</sup>. Esa homogeneidad esencial, unida a la ascendencia común restringen claramente el conjunto y las notas definitorias de los nacionales de modo que dista mucho de ser meramente el conjunto de todos los miembros de la colectividad política, y más aún el conjunto de todas las personas presentes en el territorio de un estado. Se deslizan unos contenidos definitorios de la nación, y del *cuerpo de la nación*, que actúan como criterios ideales que hay que cumplir para ser miembro de ella. De esta forma: «parece que dadas ciertas condiciones, lo que determina la constitución en nación de un grupo de personas es un comportamiento específico o que ese atributo es resultado de un logro, obtenible además en un plazo breve»<sup>475</sup>. Ese constituirse en nación, al que aluden tanto Weber como en cierta medida Renan, revela el carácter contingente histórico y constructivo de la nación y cómo la base de ésta no es sino diferentes clases sociales o grupos específicos a los que se les atribuye la cualidad de naciones. El reconocimiento, por una parte, y la autoproclamación, por otra, de un grupo o clase como abanderado de la nación y de su desarrollo son el germen y el principio instituyente de ésta. Ese logro nos trae al pasado y

---

<sup>471</sup> Weber, M., “La nación” en *Estructuras de poder*, México, Ed. Coyoacán, 2006, pág. 35

<sup>472</sup> Renan, E., “¿Qué es la nación?” en Bhabha, H. (dir.), *Nación y Narración: entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010, pág. 32. Para Renan, en este famoso texto, ni una dinastía, ni una “raza”, ni una geografía, ni una lengua, ni una religión ni una comunidad de intereses, ni el suelo, constituyen por sí solos ni por la suma de todos ellos una nación. La nación es para Renan un principio espiritual, una solidaridad a gran escala «constituida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y de aquellos que se está dispuesto a hacer. Presupone un pasado pero sin embargo se resume en el presente mediante un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar una vida en común. La existencia de una nación es (...) un plebiscito diario, así como la existencia de un individuo es una afirmación perpetua de la vida», Renan, E., *Opus cit.*, pág. 36

<sup>473</sup> Weber, M., *Opus cit.*, pág. 36

<sup>474</sup> Weber, M., *Ibid.*

<sup>475</sup> Weber, M., *Opus cit.*, pág. 37

su memoria como otro de los elementos aglutinantes empleados en la construcción tanto de la homogeneidad socio-cultural como, en tanto que tradición, como en la forma de una acción política de autodeterminación/afirmación frente a otros, capaz de generar esa especial solidaridad que parece exigirse para desarrollar una nación. Ese plebiscito cotidiano al que aludía Renan, así como la especial solidaridad interna al colectivo homogeneizado y seleccionado bajo el amparo de los logros del pasado y los deseos de futuro, nos lleva a pensar la indisoluble relación desde el inicio del pensamiento sobre la nación entre nación y nacionalismo. Esa homogeneidad y especial solidaridad de los miembros de la nación nos permiten pensar el nacionalismo como una expresión pasional del colectivismo particularista<sup>476</sup>, por decirlo en palabras de Salvador Giner, y a la nación entendida bajo sus parámetros<sup>477</sup> como una entidad ensoñada y esencialmente tribal, como veremos de la mano de Arendt. La nación se presenta como motor y razón altruista de la modernización pero lejos de serlo su objetivo no es simplemente hacer más grande y poderosa a la propia nación, pues se trata de ser más grande que los otros que no son parte de la nación y respecto de las otras naciones. Ese particularismo colectivista de la nación, entendido éste como pasión trascendente y comunitaria, pone de relieve el carácter esencialmente excluyente de ese modo de concebir y construir la nación. Muestra de un pensamiento excluyente sobre la nación, particularista y competitivo respecto del resto de las naciones es la definición que Herlz da de la nación, y según la cual, «la nación es un grupo humano cohesionado por un enemigo común»<sup>478</sup>.

Más allá de esta versión de Herlz de qué es una nación, podemos analizar ahora algunos intentos de definir el concepto de nación a lo largo de la evolución del término y de su realidad dirigiendo una mirada a las ciencias sociales y extendiendo nuestro análisis desde la aparición moderna del concepto en el siglo XVIII y hasta nuestros días.

Según Gérard Noiriel «la palabra nación designa una comunidad cuyos miembros tienen un mismo origen, pero es sólo a lo largo del siglo XVIII cuando el termino adquiere

---

<sup>476</sup> «El nacionalismo, como la nación moderna, surge en el seno de un movimiento histórico general hacia la prosperidad económica, la innovación técnica y la libertad política a modo de contraste con ellas. Si este movimiento general es universalista, el nacionalismo y la nación son particularistas. Pero lo significativo es que el nacionalismo tiende a adueñarse y tergiversar el universalismo moderno» Giner, S., *El destino de la libertad*, Ed. cit., pág. 66

<sup>477</sup> Cfr. Bhabha, H., “DisemiNación: tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna” en *Nación y Narración*, Ed. cit., pp. 385-423. Podemos contemplar otros modos de pensar la nación al margen del nacionalismo como el que ejemplifica Homi Bhabha al reflexionar sobre la nación desde la perspectiva del margen de la nación y del exilio de los migrantes, haciendo suyo el punto de vista adoptado por Eric Hobsbawm para analizar la historia del siglo XIX plasmada en sus obras *La era del capital* y *La era del imperio*.

<sup>478</sup> Arendt, EU 453.

su sentido moderno, es decir político»<sup>479</sup>; coincide pues con Renan en señalar que las naciones, a diferencia de los imperios o las ciudades estado de la antigüedad, las tribus o las comunidades religiosas, «son algo bastante nuevo en la historia»<sup>480</sup>. En el análisis histórico de Noiriél las luchas por la independencia en América, la revolución francesa y la resistencia de la población a la ocupación de las tropas napoleónicas son los sucesos históricos que fundaron esta noción y le confirieron su vigor. Tanto la revolución francesa como la americana juegan un papel decisivo en el estrecho vínculo establecido entre la nación y la ciudadanía. Tras la revolución es el pueblo soberano y no el rey quien encarna la nación. Si atendemos a la periodización que establece Noiriél<sup>481</sup> a propósito de la evolución del concepto de nación y del tratamiento que éste recibe podemos identificar tres periodos o momentos con algunos rasgos propios: (1) entre 1770 y 1830, (2) a partir de 1870, y (3) a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. En el marco de ese primer momento revolucionario la nación se concibe como una comunidad de iguales<sup>482</sup>, una unión de *hombres* libres que deciden por sí mismos y con independencia su vida en común. Se define por la voluntad colectiva, única e indivisible, de existir como pueblo. A juicio de Noiriél esa definición republicana de la nación, fruto de las revoluciones francesa y americana, es imprecisa en la medida en que no aporta criterios para distinguir quién y en qué caso pertenece a la nación y quién no, es decir, cómo distinguir a unas naciones de otras. Esta objeción de Noiriél cambia la escala y pasa del ámbito interno de la nación en este sentido primero que se mueve, podemos decir en sentido laxo, en una escala local para pasar a contemplar la cuestión desde la perspectiva de un orden internacional en el que conviven, pugnan y se distinguen unas naciones de otras. Ese salto introduce la idea de hacer distinguible mediante alguna especificidad propia a unas naciones de otras y marcará en cierto modo la evolución del concepto de nación. Frente a la hegemonía francesa se suele identificar la aparición de una definición alemana de la nación, frente a la francesa, con una dimensión identitaria más marcada, como lo es en el caso de Herder y el *Volksgeist* como principio espiritual de la nación. Una división neta y antagónica entre ambas definiciones carece de sentido ya que elementos de ambas se irán entretrejiendo hasta dar lugar a un concepto de nación, en este primer momento, (a) asociado a la libertad y la autonomía y la independencia tanto de la opresión del soberano como de una potencia extranjera, (b)

<sup>479</sup> Noiriél, G., *État, nation et immigration*, Paris, Folio-Gallimard, 2001, pág 133

<sup>480</sup> Renan, E., “¿Qué es una nación?”, ed. cit., pág. 22

<sup>481</sup> Cfr. Noiriél, G., *État, nation et immigration*, Cap. IV “Nations, nationalités et nationalismes”, ed. cit., pp. 131-218

<sup>482</sup> Cfr. Arendt, OT 105 [OT 74]. Sobre la perversión moderna de la igual y la conversión de la igualdad jurídica en homogeneidad social.

unido a la soberanía del pueblo, y (c) que identifica a la nación con una persona<sup>483</sup>, dotada de cierto carácter e idiosincrasia a partir de una memoria colectiva del pasado. A partir de 1870, en cambio, la nación, sin otro principio de determinación, existe solo por el sentimiento de pertenencia y la voluntad de vivir juntos, hecho que hace que en pos de la defensa y sostenimiento de ese sentimiento que produce y reproduce la nación a lo largo del tiempo sea preciso desarrollar mecanismos de producción de la nación. Se trata de acciones que promuevan el nacimiento y cuidado del sentimiento de pertenencia nacional en la población favoreciendo elementos de identificación colectiva. El momento político e igualitario inicial da paso a políticas de creación sustantiva de nación a través de elementos histórico-culturales, en un segundo momento, mientras que el desarrollo del pensamiento sobre la nación a finales del siglo XIX<sup>484</sup> y a comienzos del siglo XX se encuadra en un contexto de la reflexión del positivismo jurídico. En este breve resumen de la evolución del concepto de nación vemos una progresiva nacionalización del mundo social<sup>485</sup> así como un olvido, en favor de un creciente sentimiento de pertenencia, del inicial sentido republicano y revolucionario que hace de la nación un grupo, no definido culturalmente, movilizado por cierta autonomía política.

Más recientemente trabajos como los de Benedict Anderson<sup>486</sup> y Pierre Nora han modulado y replanteado esta dimensión de la nación como comunidades políticas imaginadas, representaciones colectivas fruto de la acción de discursos e identificaciones que demarcan una colectividad de destino a la que adscribirse, hasta el punto de que Nora afirma<sup>487</sup> que en la reflexión sobre la identificación de los individuos en su diversidad de clase, de edad, de género, con un nosotros nacional, la nación se concibe como nuestro ser en común, con el destacado papel que representan los lugares de la memoria a la hora de confeccionar un paisaje simbólico que sea correlato de esa nación. Cabe muy bien preguntarse en cambio, y entre otras cosas, si el tipo de comunidades imaginadas y de las memorias nacionales más o menos pequeñas o grandes son lugares de expresando de la pluralidad humana en un espacio compartido o en cambio son muestras de discursos y narraciones mayoritarias que ocultan y silencian partes del pasado o que excluyen a

---

<sup>483</sup> En este sentido Raymond Aron afirma que no es ilegítimo definir a las naciones como personalidades colectivas. Cfr. Aron, R., *Paix et guerre entre les nations*, París, Calmann-Lévy, 1962, p. 739

<sup>484</sup> Cfr. Noiriel, G., *Opus cit.*, pág. 235. La primera ley consagrada enteramente a la nacionalidad francesa data de 1889.

<sup>485</sup> Noiriel, G., *Opus cit.*, pág. 187 y ss.

<sup>486</sup> Anderson, B., *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, New York, Verso, 1991 [Trad., Anderson, B., *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, México, F.C.E., 2006]

<sup>487</sup> Nora, P., *Les lieux de mémoire*, París, Gallimard, 1997, pág. 653

personas de esos lugares en razón de algún tipo de diversidad intolerable, o exigen para el acceso a esos discursos/lugares la asimilación y aceptación previa del discurso mayoritario sobre el pasado, el futuro y los contenidos definitorios de la nación<sup>488</sup>.

De todo lo dicho hasta ahora cabe extraer dos consecuencias: (1) que la pertenencia (o la no pertenencia) a la nación sigue siendo un elemento central del mundo político actual, responsable del diseño<sup>489</sup> de éste, y (2) que la nación es un concepto lábil, que para algunos autores es incluso difícilmente definible de modo riguroso<sup>490</sup>.

Vale la pena señalar, tal y como nos recuerda Noiriél, la ambivalencia del concepto de nacionalidad como muestra del desarrollo histórico que ha sufrido el concepto de nación, que es de especial relevancia en esta investigación. Mientras que en un diccionario como el de la Real Academia de la lengua española podemos encontrar el término nacionalidad<sup>491</sup> referido a «la condición y carácter peculiar de los pueblos y habitantes de una nación» o «al estado propio de una persona nacida o naturalizada en una nación», es decir, como el estado propio de una persona que pertenece a una nación determinada, jurídicamente la nacionalidad expresa la pertenencia de una persona a un estado<sup>492</sup>. Este ejemplo nos introduce de lleno en la tesis que Arendt va a desarrollar en su obra *Los orígenes del totalitarismo* como expresión del proceso de fagocitación del estado por la nación, que dio en nombrar como el nacionalismo tribal. Este ejemplo de (con-)fusión entre el estado y la nación expresa lo que para Arendt es el nacionalismo, a saber:

«[S]ignifica esencialmente la conquista del estado a través de la nación. El resultado de la identificación decimonónica de la nación y el estado es doble: mientras que el estado como institución legal ha declarado proteger los derechos del hombre, su identificación con la nación implica la identificación del ciudadano como nacional de este modo se produce la confusión de los derechos del hombre con los derechos de los nacionales o con derechos nacionales. Más aún, en tanto que el estado es una empresa de poder, agresiva e inclinada a la expansión, la nación con su identificación con el estado adquiere todas estas cualidades y afirma la expansión ahora como un derecho nacional, como una necesidad para el bien de la nación».<sup>493</sup>

Arendt encuentra en esa identificación del estado y la nación el hecho que explica la conexión, casi automática, entre el nacionalismo moderno y el imperialismo. Esa conquista

---

<sup>488</sup> Cfr. Said, E., “El papel de la fantasía en la construcción de las naciones” en *Reflexiones sobre el exilio*, Barcelona, debate, 2005, pp.449-456 y Chatterjee, P., *The nation and its fragments: colonial and postcolonial histories*, New Jersey, Princeton University Press, 1993

<sup>489</sup> «La nacionalidad es el valor más universalmente legítimo en la vida política de nuestro tiempo» Anderson, B., *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, Ed. cit., pág. 19

<sup>490</sup> Seton-Watson, H., *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, Londres, Methuen, 1982, pág. 5

<sup>491</sup> DRAE, 22ª Edición, 2001

<sup>492</sup> Noiriél, G., *Opus cit.*, pág. 221

<sup>493</sup> Arendt, EU 208

del estado por la nación comienza con la declaración de la soberanía de la nación, como primer paso para transformar el estado en instrumento de la nación, de modo que es un error, a juicio de Arendt, ver la causa de nuestros males en una idolatría del estado<sup>494</sup>.

Parafraseando a Gellner<sup>495</sup> y Hobsbawm<sup>496</sup> podemos describir el nacionalismo como un principio que afirma que la unidad política y nacional debería ser congruente, de modo que el deber político de los nacionales para con la organización política que les engloba y representa a la nación se impone a todas las demás obligaciones públicas y de todo tipo. Este hecho, el supeditar derechos y obligaciones de mayor rango como pueda ser el derecho a la vida o a la integridad física de toda persona a las restricciones que un estado pueda aducir de acuerdo con sus propios intereses quiebra el principio básico de anteponer los derechos de los más débiles por razones de justicia, e igualmente da prevalencia a los intereses de la nación frente a la defensa de un interés más general como es la defensa y protección de la vida de las personas, como sucede por ejemplo en el caso de las personas migrantes en situación irregular. En su caso prima su condición irregular sobre su condición humana. Esta primacía del interés de la nación frente a los derechos fundamentales de toda persona que se encuentre en el territorio de un estado da cuenta de esa inversión de la relación entre la nación y el estado, de la necesidad de repensar la forma y articulación política de un mundo, cuyo aspecto dista mucho de ser, no ya justo sino, asumible.

Si atendemos al desplazamiento conceptual, plasmado en el lenguaje, que sufre la nación podemos ver de forma más nítida el proceso apuntado por Arendt. Para ello nos servimos del trabajo realizado por Hobsbawm<sup>497</sup> analizando los cambios y matices introducidos en la voz nación en distintas ediciones de varios diccionarios desde la aparición moderna del término. Antes de 1884 en el Diccionario de la Real Academia Española la palabra nación significaba simplemente «la colección de los habitantes en alguna provincia, país o reino» pero en la edición de 1884 se daba como definición «estado o cuerpo político que reconoce un centro común supremo de gobierno» y también «territorio que comprende, y aun sus individuos, tomados colectivamente como conjunto»<sup>498</sup>. La versión definitiva de esta voz aparece, según nos indica Hobsbawm, en 1925, momento en que se describe como «el conjunto de personas de un mismo origen

---

<sup>494</sup> «It is therefore quite erroneous to see the evil of our times in a deification of the state. It is the nation which has usurped the traditional place of God and religion» Arendt, EU 209

<sup>495</sup> Gellner, E., *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 2001, pág. 13

<sup>496</sup> Hobsbawm, E., *Naciones y nacionalism desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1991, pág. 17

<sup>497</sup> Hobsbawm, E., *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Ed. cit., pp. 21 y ss.

<sup>498</sup> Hobsbawm, E., *Ibíd.*



étnico y que generalmente hablan un mismo idioma y tienen una tradición en común». En la vigesimosegunda edición del Diccionario la voz mantiene esta acepción junto con otras dos ya apuntadas como «conjunto de habitantes de un país regido por el mismo gobierno» y «el territorio de ese país». Gobierno y nación no se conectan entre sí hasta 1884. De esta forma podemos ver en el cambio en las acepciones de esta voz cómo de la «colección de habitantes», sin mayores rasgos comunes que ese, pasamos a una concreción étnico-cultural de la nación. Este proceso se observa aún con mayor claridad cuando vemos como para el enciclopedista Johann Heinrich Zedler<sup>499</sup> en 1740 la nación aludía al número de *Bürger* que comparten un conjunto de costumbres, moralidad y leyes, sin ningún sentido territorial de forma que los miembros de diferentes naciones, divididos por diferentes modos de vida podían vivir juntos en una misma provincia, siendo el *Volk* la palabra que designaba a la totalidad de personas de todas las naciones que vivía en una provincia o estado. En cambio el proceso descrito hace que «la ecuación nación = estado = pueblo, y especialmente pueblo soberano, sin duda vinculaba nación a territorio, toda vez que la estructura y la definición de los estados era entonces esencialmente territorial»<sup>500</sup>.

Con estas distinciones terminológico-conceptuales en mente es sencillo comprender cómo en un cierto momento podíamos hablar del estado ruso, de la nacionalidad polaca y de la nación francesa como tres demarcaciones políticas diferentes. En el siglo XIX ese estado ruso no era una nación como no lo era el Imperio Austro-hungaro, pero como si lo era Francia, al no ser un cuerpo político homogéneo, con un único sentimiento de pertenencia, no se encontraba bajo una forma única centralizada de gobierno ni tenía la homogeneidad histórico-cultural que en ese momento ya exigía el término. La nacionalidad polaca no era un estado ni una nación sino un subconjunto en el cuerpo político de un estado, una colectividad culturalmente definible y con aspiraciones propias, por entonces no materializadas por completo. El caso del imperio austro-húngaro nos permite ver la pervivencia de una forma política vigente hasta el siglo XVIII y que comienza a cambiar con la revolución francesa y en la que «la nacionalidad y el estado habían permanecido separados»<sup>501</sup>.

Arendt establece una distinción entre el nacionalismo tribal como fuerza impulsora tras el imperialismo continental y los pan-movimientos de finales del siglo XIX y el nacionalismo de los estados nacionales. Lo que nos interesa de su tesis sobre el nacionalismo tribal y del proceso que nos lleva de un punto a otro es precisamente el

---

<sup>499</sup> Hobsbawm, E., *Opus cit.*, pág. 26

<sup>500</sup> Hobsbawm, E., *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Ed. cit., pág. 28

<sup>501</sup> Arendt, OT 300 [OT 295]

proceso de conquista o control del estado por parte de la nación y las consecuencias que esto implica en el cambio en la concepción de la finalidad y función básica del estado. Sobre todo porque este control del estado por parte de la nación y la incorporación de los contenidos étnico-culturales de esta como criterios reguladores de la acción del estado condicionan fuertemente las posibilidades y la realidad de la hospitalidad que reciben los extranjeros de nuestros estados. Así, «las naciones entraban en la escena de la historia y se emancipaban cuando los pueblos habían adquirido una conciencia de sí mismos como entidades culturales e históricas y de su territorio como de un hogar permanente»<sup>502</sup> y esta comprensión del territorio como hogar permanente y propio de una nación nos lleva de lleno a la quiebra de lo que al inicio del capítulo hemos descrito con Kant como la propiedad común de la superficie de la Tierra. Implica poseer la tierra de modo que ese territorio es la casa de una nación y, de ese modo, un espacio privado y exclusivo al cual no es posible acceder salvo en caso de ser invitado y bajo las condiciones impuestas por el anfitrión. Esta analogía entre el territorio de un estado y el hogar expresa con nitidez el proceso de privatización colectiva del territorio, así como la raíz excluyente y discrecional que acompaña a todo pensamiento que pone pie en ella. Asumir que cada nación debe tener su propio territorio implica de facto que no sea posible que haya una nación dentro de otra o junto a otra en un mismo territorio y nos lleva a una parcelación excluyente de esa superficie a la que nadie, como hemos fundamentado con Kant, tiene más derecho que otro.

Antes de ser conquistado por la nación, el estado tenía como función suprema:

[L]a protección de todos los habitantes de su territorio, fuera cual fuese su nacionalidad y se estimaba que había de actuar como suprema institución legal. La tragedia de la nación estado consistió en que la creciente conciencia nacional del pueblo chocó con estas funciones. En nombre de la voluntad del pueblo, el Estado se vio obligado a reconocer únicamente a los nacionales como ciudadanos, a otorgar completos derechos civiles y políticos sólo a aquellos que pertenecían a la comunidad nacional por derecho de origen y el hecho del nacimiento. Esto significó que el estado pasó en parte de ser instrumento de la ley a ser instrumento de la nación.<sup>503</sup>

Esta transformación de los habitantes en ciudadano, que podían pertenecer a naciones distintas, que lleva posteriormente a transformar a los ciudadanos en nacionales representa la paradoja que Arendt identifica entre los derechos del hombre y los derechos del ciudadano. Si para contar con la protección y el control por parte del estado bastaba con estar presente en su territorio, la protección completa del mismo se va a ir restringiendo sucesivamente en un proceso de concreción nacional del estado aquellas personas que a su

---

<sup>502</sup> Arendt, *Ibid.*

<sup>503</sup> Arendt, OT 301 [OT 296]

condición de tales puedan sumar primero la pertenencia política al mismo con su condición de ciudadanos y en un segundo momento lógico su adscripción cultural a la nación. Los derechos a la protección del estado a los que una persona sólo por su condición de tal tendría acceso se ven relegados y quedan sin efecto al no ser dicha persona ciudadano-nacional de ese estado. Arendt identifica ese conflicto con la paradoja motivada por pretender asumir a la vez la Declaración de los derechos del hombre y la soberanía nacional, es decir, con el hecho de que «los mismos derechos esenciales eran simultáneamente reivindicados como herencia inalienable de todos los seres humanos y como herencia específica de específicas naciones»<sup>504</sup>. De esta forma la nación estaba sujeta a leyes y derechos universales recogidos en esa declaración al tiempo que se declaraba soberana y no sujeta a ninguna ley universal y no reconocía nada superior a sí misma. Este choque frontal entre la soberanía nacional y los derechos humanos se da cotidianamente en la acción del estado cuando la protección de esa soberanía, por ejemplo, en la acción de defensa exterior de sus fronteras exteriores se considera el mayor bien posible y prevalece frente a los derechos humanos de las personas en desplazamiento que desean acceder a ese estado, como puede verse al adoptar mecanismos de control de los desplazamientos y de cierre del acceso legal a esos estados que vulneran derechos fundamentales de las personas. La disposición de elementos que pueden causar la muerte en las fronteras, la negación de auxilio a una persona en casos de naufragio o la expulsión al margen de todo control jurídico e instantáneo de personas que han cruzado una frontera por cauces no establecidos y que suponen poner en peligro su vida o su integridad física con la muestra cotidiana de las consecuencias de la paradoja apuntada por Arendt entre la declaración de la soberanía nacional como bien supremo al cual debe consagrarse la acción del estado. En la disyuntiva entre no reconocer nada superior a la soberanía de la nación y el reconocimiento de los derechos humanos y de las obligaciones que imponen a los estados y los derechos que asisten a las personas, claramente la realidad de las fronteras en este mundo en desplazamiento apuntan a la primacía de la defensa de la soberanía y de la supeditación a ésta del posible cumplimiento de las obligaciones impuestas por los DD.HH.<sup>505</sup>

Postergar la protección de la vida de una persona en favor de la protección de la legislación migratoria, es un hecho de nuestras sociedades y del mundo del que somos responsables. Como lo somos de la política de internamiento en CIEs en España y en la UE. La frontera entre España y Marruecos en las verjas de Ceuta y Melilla es una de las

---

<sup>504</sup> Arendt, OT 302 [OT 297]

<sup>505</sup> Cfr. Said, E., “Nacionalismo, derechos humanos e interpretación” en *Reflexiones sobre el exilio*, Barcelona, debate, 2005, pp. 383-411

fronteras más desiguales del mundo y en la que más derechos humanos se violan a diario. De esa gestión y de las violaciones de esos derechos somos responsables los ciudadanos europeos, no porque los perpetraremos sino por mirar hacia otro lado cuando no por justificarlos o minimizarlos. Lo ocurrido en Algeciras, en Chipre, en Lampedusa o en las Islas Canarias no es una catástrofe natural puntual e imprevisible, es la consecuencia de la injusticia y el desajuste del mundo y del abandono de la política, y no una desgracia. Por ello parece pertinente reflexionar sobre los fundamentos de un mundo que antepone el cumplimiento de la legislación migratoria nacional al cumplimiento de las obligaciones que impone el reconocimiento de los derechos humanos, e igualmente si el concepto de hospitalidad puede ser de utilidad, analizada la arquitectura conceptual sobre la que descansa, para regular los derechos de las personas en desplazamiento en la realidad global en que vivimos y si es un instrumento útil para proteger esos derechos y combatir situaciones de injusticia.

## **b) Otros significados de la hospitalidad**

*Un acto de hospitalidad no puede ser sino poético.*

Jacques Derrida

Por el momento me he centrado en analizar y justificar por qué el concepto de hospitalidad no puede en modo alguno ser útil para fundamentar los derechos de las personas en desplazamiento, y menos aún es compatible con el derecho a tener derechos o el *Ius migrandi*, derechos ambos básicos en nuestro planteamiento. Sin embargo algunos teóricos han empleado el concepto de hospitalidad en otro sentido, distinto al considerado hasta ahora, de modo que el propio concepto varía con respecto a la presentación que hasta ahora hemos hecho de él. Estos otros significados de la hospitalidad pueden ser muy útiles para argumentar en favor de las obligaciones que el Estado tiene para con las personas que se encuentran en su territorio, más allá del estatus legal que tenga su presencia en él. Así el Estado, legitimado como está para proteger su integridad territorial y para controlar el acceso a su territorio debe asumir prácticas de reconocimiento<sup>506</sup>, entre las que se encontrarían las prácticas derivadas de la hospitalidad como criterio para enjuiciar tanto las políticas migratorias como las políticas públicas que regular la vida en común de todas las

---

<sup>506</sup> De la Haba, J., y Santamaría, E., “De la distancia y la hospitalidad: consideraciones sobre la razón espacial”. *Athenea digital: revista de pensamiento e investigación social*, Año 2004, Número 5, 124-134, ISSN 1578-8946

personas presentes en el territorio. De esta forma esta investigación se opone al derecho de hospitalidad pero en cambio aboga por el deber (de los estados) de la hospitalidad, ahora ya no como virtud negativa, sino como correlato del respeto y la fraternidad.

En este sentido me parece interesante poner un ejemplo que aclare este rechazo al derecho de hospitalidad como piedra angular sobre la que ordenar los derechos de las personas en desplazamiento, incluso la idoneidad de la noción de hospitalidad al respecto, y en cambio la coincidencia en abogar por una recuperación de una cierta actitud hospitalaria, en otro sentido. El ejemplo viene dado por las reivindicaciones que en el contexto del proyecto de reforma del artículo 318bis del Código penal español defiende la Plataforma salvemos la hospitalidad. Tal y como señala José Luis Segovia Bernabé la propuesta de reforma de ese artículo implicaba hacer del auxilio o la ayuda por motivos humanitarios a personas en situación irregular un delito punible penalmente. Hasta ahora el artículo en vigor castigaba a quien directa o indirectamente, promueva, favorezca o facilite el tráfico ilegal o la inmigración clandestina, dejando en su redacción un precepto muy laxo al poder identificar la ayuda por motivos humanitarios un modo de favorecer o facilitar la inmigración clandestina al ofrecer comida, cobijo o mantas, o rescatar de un naufragio a personas en situación irregular. La nueva redacción propuesta para el artículo especifica los motivos humanitarios como causa de perseguibilidad, dejando al criterio del Ministerio público cuando actuar. En su artículo “Europa debe apostar por la hospitalidad”<sup>507</sup> el profesor Segovia Bernabé entiendo como una muestra de hospitalidad ayudar por motivos humanitarios a las personas en situación irregular en el marco de un proceso de desplazamiento. Cabe entender esas acciones como una muestra de hospitalidad, tal y como técnicamente y en sentido estricto ha sido descrita con anterioridad, sino como un deber moral para quien actúa de ese modo; más aún cabría pensar como una conducta punible más la no prestación de esa ayuda como una dejación del deber de auxilio que la actuación contraria. En este sentido laxo del término hospitalidad, cuando se emplea para nombrar acciones que reconocen derechos fundamentales de las personas, al margen de su presencia regular o no en un territorio, sí parece admisible si bien sigo manteniendo mis recelos frente al uso con esta intención de un concepto que contiene en sus notas la idea contraria de lo que, como en ocasiones como esta, se quiere expresar.

Como ya hemos apuntado la noción de hospitalidad se encuentra fuertemente vinculada con la noción de tolerancia, virtud que consiste en soportar algo que se considera

---

<sup>507</sup> Segovia Bernabé, J.L., “Europa debe apostar por la hospitalidad” en el blog Migraciones: reflexiones cívicas, <http://www.madrimasd.org/blogs/migraciones/2013/01/11/132060>

equivocado, falso, erróneo o nocivo siempre que no atente contra prácticas, certezas y creencias que el tolerante considera básicas en su visión del mundo. La tolerancia en sentido estricto dista mucho del respeto, y cuando se despoja de las limitaciones conceptuales antes señaladas solo mantiene su nombre pero designa un concepto, una virtud y un conjunto de prácticas muy diferentes respecto de la relación con la alteridad y la pluralidad. Algo similar sucede con la noción de hospitalidad. Otros autores no sólo han hecho uso de la noción de hospitalidad sino que han reelaborado el propio concepto modificando las notas que lo definen y abriéndolo a otros sentidos. Entre ellos destaca el trabajo de René Schérer y su elogio de la hospitalidad<sup>508</sup>. Para Schérer la hospitalidad se concibe como apertura, como un devenir otro y no es una donación contingente sino «un factor componente de la hominización» —de modo que— «no es que el hombre haya adquirido la calidad de ser o no hospitalario después de aparecer sobre la faz de la tierra y haberse formado biológicamente; sino que es más bien la hospitalidad la que es parte integrante de su devenir, de su devenir-hombre»<sup>509</sup>.

En opinión de Schérer la hospitalidad deviene de este modo un hecho social total que pertenece al ámbito de la economía del gasto, según la define Bataille, y configura la hospitalidad como una utopía nómada. Frente a este concepto la hospitalidad contemporánea de las sociedades actuales no es sino inhospitalidad. Es preciso concebir la hospitalidad como un proceso de subjetivación con prácticas transversales, de políticas minoritarias y en oposición a las prácticas y políticas del estado en tanto que resistencia frente a la opresión y la exclusión. Se trata pues de interiorizar la necesidad de devenir hospitalario y recuperar las relaciones de apoyo social mutuo expandiéndolas más allá de la clase social, el género, la edad, o el entorno más próximo para que pueda ser una hospitalidad universal. Algo que Schérer reinterpreta como ya hemos apuntado el argumento kantiano sobre la hospitalidad hasta afirmar que «la hospitalidad es el corolario, la cara subjetiva de ese derecho común de pertenencia» según el cual y «ante la imposibilidad racional de arraigar, a través de un lazo sustancial a cualquier individuo o pueblo, a un punto determinado de la tierra; por ley esta pertenece a todos, y el derecho de circulación y de visita es incondicional»<sup>510</sup>. La hospitalidad así entendida por Schérer «se dirige, más allá de las instalaciones sedentarias, a todos aquellos que carecen de lugar fijo,

---

<sup>508</sup> Schérer, R., *Zeus hospitaliter: Éloge de l'hospitalité*, Paris, La table ronde, 2005

<sup>509</sup> Schérer, R., “Cosmopolitismo y hospitalidad”, *Utopies nomades*, Séguier, 1996, pp 65-71 [trad. *Revista praxis filosófica*, N° 15, julio-diciembre 2002, pp. 11-17]

<sup>510</sup> Schérer, R., *Opus cit.*, pág. 14

legitimando sus derechos»<sup>511</sup>. Esta concepción de la hospitalidad desborda los límites de la solidaridad en la medida en que define la solidaridad como «un proceso interpersonal que reposa sobre un reconocimiento de lo mismo en lo otro; pero esta identidad es abstracta, puramente formal, puesto que de lo que se trata es del reconocimiento de lo otro en tanto que otro. Es decir, de lo otro a partir de su diferencia»<sup>512</sup>. En el contexto de esta investigación preferimos pensar la diferencia a partir de la pluralidad y no como oposición binaria de la igualdad, entendiendo la pluralidad de pertenencias múltiples que se entrecruzan en cada persona. Schérer, como vemos, nos propone rechazar la solidaridad como fundamento o apoyo de la hospitalidad y señala en cambio, con algunas reservas, el concepto de responsabilidad elaborado por Lévinas como fuente de la hospitalidad, según él la concibe. La responsabilidad, a pesar de los recelos de Schérer, encaja mejor como concepto, en el contexto arendtiano de esta investigación, en la medida en que nos remite por una parte al deber que como seres humanos tenemos para con el aspecto y estado del mundo en que habitamos, y derivado de ello con el deber de analizar y combatir las situaciones de injusticia que pueblan nuestro mundo.

La reflexión de Derrida en torno a la hospitalidad<sup>513</sup>, se encuentra en la línea de algunas de las afirmaciones hechas por Schérer sobre este concepto y destaca sobre de las demás reinterpretaciones de éste, en la medida en que las hace posibles al reconfigurar la noción de hospitalidad y abrirla a significados olvidados y a caminos inexplorados. La hospitalidad en Derrida queda inicialmente concebida a partir de las nociones de apertura y cuestionamiento.

A propósito de la relación entre hospitalidad y hostilidad<sup>514</sup>, y retomando todo lo dicho a propósito de la doble condición de *hostes* y *hostis* inherente al extranjero, cabe preguntarse si es posible que el extranjero no sea simplemente el otro absoluto, el bárbaro, el salvaje y si es posible establecer con él «un contrato de hospitalidad», que tenga:

---

<sup>511</sup> Schérer, R., *Opus cit.*, pág. 15

<sup>512</sup> Schérer, R., *Opus cit.*, pág. 16

<sup>513</sup> Derrida, J., *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2006

<sup>514</sup> «The host State, in the first place, owes obligations to cease and desist from use of fatal force against them, but also to take seriously and fully extend the UN Convention obligations against torture, and other cruel, inhumane or degrading treatment or punishment. Second, it also owes corresponding obligations to prevent such treatment of undocumented aliens by the civil society. Thus conceived, the obligations of hospitality extend to the State (both as constitutional and as political State), but also to autonomous agents in civil society, to be cultivated, when necessary, by the State (...) The political State (...) ought to respect the norms of hospitality *sans* hostility» Baxi, U., «The struggle for *sans*-papiers human rights», en Dembour, M.B. y Kelly, T., *Are human rights for migrants?: critical reflections on the status of irregular migrants in Europe and the United States*, Nueva York, Routledge, 2011

[V]alidez más allá del individuo, si se extiende a la familia, a la generación, a la genealogía. No se trata aquí, aunque sean cosas conexas del clásico derecho a la nacionalidad o a la ciudadanía como derecho de nacimiento, ligado aquí al suelo y allá a la sangre. No se trata sólo del vínculo entre nacimiento y nacionalidad; no se trata sólo de la ciudadanía ofrecida a alguien que antes no disponía de ella, sino al derecho acordado al extranjero en cuanto tal, al extranjero que ha seguido siendo extranjero, a los suyos y a su descendencia.<sup>515</sup>

Así descrita esa hospitalidad, ese pacto de hospitalidad que se ofrece al extranjero en el ámbito de la familia, tiene la condición paradójica de ser al mismo tiempo el límite y la prohibición, según Derrida, de la hospitalidad, porque no se ofrece en estas condiciones hospitalidad a un recién llegado anónimo y al no hacerlo no se le trata como a un extranjero sino como a un bárbaro que en su anonimato carece de nombre, familia y estatuto social. Por ello para Derrida: «no existe hospitalidad»<sup>516</sup>. Desde su punto de vista el propio pasaje del umbral es un paso de transgresión, de invasión, de extralimitación. Más allá de este elemento simbólico-espacial, según el razonamiento de Derrida no hay hospitalidad en la medida en que su existencia se deriva de *la* ley, que debiera ser universal y superior a *las* leyes pero sin las cuales es tan sólo papel mojado. Una antinomia que nos entrega la imagen de *la* ley como impotente ante la fuerza de *las* leyes inferiores y territoriales que niegan en el orden de la vida el derecho prometido por *la* ley universal.

La hospitalidad absoluta e incondicional supone una ruptura con la hospitalidad en su sentido habitual, es decir, condicional. La ley de la hospitalidad absoluta parece romper con la hospitalidad como derecho, deber o pacto, en la medida en que exige que abra mi casa no sólo al extranjero sino al otro absoluto, desconocido, anónimo y le dé lugar sin pedir reciprocidad, sin ni siquiera preguntar su nombre. En la medida en que la hospitalidad queda condicionada a responder a la pregunta por el nombre –señala Derrida– cabe preguntarse «si la hospitalidad se ofrece, se da al otro antes de que se identifique antes incluso de ser sujeto de derecho nombrable por su apellido»<sup>517</sup>, es decir si se le da al ser humano o al sujeto de derecho instanciado en esa identidad.

Esta calle cortada del laberinto nos sugiere la dificultad de pensar los derechos de las personas en desplazamiento a la luz de este concepto, que en su sentido estricto incumple los requisitos de horizontalidad, igual acceso al libre desplazamiento, y a la posesión común de la superficie de la tierra y que en su sentido absoluto nos lleva a una calle de difícil salida. Sobre todo porque es un concepto con el que tratamos de pensar una entrega absoluta

---

<sup>515</sup> Derrida, J., *Opus cit.*, pág. 26

<sup>516</sup> Derrida, J., *Opus cit.*, pág. 79

<sup>517</sup> Derrida, J., *Opus cit.*, pág. 33



cuando está pensado, más bien al contrario, como expresión de la soberanía. Así, también con Derrida podemos decir que «quiero ser dueño de mi propia casa para poder recibir en ella a quien quiero. Comienzo a considerar como extranjero indeseable, y virtualmente como enemigo, a quienquiera que invada mi propio-hogar, mi poder de hospitalidad, mi soberanía de anfitrión. Ese otro se vuelve un sujeto hostil del que corro el riesgo de volverme rehén»<sup>518</sup>.

Si tiene sentido hoy reflexionar sobre la hospitalidad es como forma de la reflexión sobre los umbrales y fronteras y sobre qué implica franquearlos. Esa reflexión sobre la hospitalidad nos ha ofrecido un punto de apoyo para argumentar contra ella. El hecho de la esfericidad de la tierra y el derecho universal a la superficie de la tierra nos aconsejan dejar a un lado el concepto de hospitalidad y la metáfora particularista y propietaria de la tierra o la nación como un hogar del cual soy dueño y soberano para abrir la reflexión a formas que hagan posible visitar y vivir en un lugar de la tierra sin ser natural de éste, así como transitar libre y justamente esa superficie común de la tierra.

---

<sup>518</sup> Derrida, J., *Opus cit.*, pág. 57

Pasaje nº 10

Entre ahora y ahora  
entre yo soy y tú eres  
la palabra *puente*.

Octavio Paz, "El puente"<sup>519</sup>

---

<sup>519</sup> Paz, O., *Salamandra*: (1958-1961), México, Joaquín Mortiz, 1987



## **Capítulo 2.- Derecho a tener derechos e Ius Migrandi: repensando la forma (política) del mundo**

«El derecho es para cada uno la facultad de exigir de los otros el respeto a la dignidad humana en su persona»

Proudhon

En el capítulo anterior de nuestra investigación nos dedicamos a explorar el modo en que se ha justificado usualmente una limitación al derecho al desplazamiento de las personas a lo largo del planeta a partir de la posición kantiana sobre el derecho, y la noción, de hospitalidad y el derecho de visita. El análisis del argumento nos ponía ante un hecho básico: *la posesión común y conjunta de la tierra por la humanidad*, a partir de la cual repensar una rearticulación de la forma política del mundo en el contexto global, más allá de la soberanía y la territorialidad. Como resultado de nuestro análisis vemos que la demanda de un ser humano a acceder a un territorio dado, sin violencia ni ánimo beligerante, nos pone ante la tesitura de dar primacía a su reconocimiento como ser humano, es decir, como un sujeto de derechos que precisa del amparo del estado y sus instituciones para protegerse, u obviando el derecho a la posesión común de la tierra, privilegiar el ordenamiento legal estatal-nacional negando el reconocimiento de su humanidad a una persona que, desde ese momento, pasa a ser administrada por un estado que la considera un cuerpo extraño. Se trata de primar el reconocimiento de la condición humana de un individuo, con las consecuencias que eso conlleva para el estado, o primar la soberanía y la territorialidad por encima de todo. En nuestra argumentación el *ius migrandi* y el reconocimiento de un derecho de los seres humanos a desplazarse a lo largo del planeta y a llevar a cabo su propio proyecto vital en el lugar que estimen oportuno en función de sus intereses, necesidades y aspiraciones, es una consecuencia derivada del reconocimiento de su *derecho a tener derechos*, tal y como mostraremos en las páginas que siguen.

### **2.1. El derecho a tener derechos como reinterpretación del derecho a un lugar**

La exigencia del reconocimiento de un trato humano para una persona, sólo por el hecho de serlo, aparece como una intuición básica de nuestra reflexión, y una premisa central que todo intento de diseñar una forma política para un mundo global menos injusto debe empezar por afirmar. De la afirmación central de esta proposición, a saber, que todo ser humano por el mero hecho de ser es reconocido como un sujeto de derechos que cualquier estado tiene la obligación de proteger implica una modificación profunda de la

estructura conceptual e institucional que ha dado forma al mundo, con mayor o menor intensidad, hasta la actualidad.

Desde que en su obras *Los orígenes del totalitarismo* Arendt formulase la máxima del derecho a tener derechos hemos vivido muchos e importantes cambios en la historia, las categorías políticas y las experiencias personales acontecidas en este último medio siglo. Algunas de las realidades que sirvieron para dar forma a la reflexión de Arendt se han visto sustancialmente modificadas y hemos experimentado otras nuevas que impiden realizar una mera exégesis de las tesis de nuestra autora para aplicarlas a nuestra realidad actual. Para no caer en esta actitud, anti-arendtiana y, escasamente útil procederemos en lo que sigue identificando qué elementos de la afirmación de la centralidad del derecho a tener derechos hecha por Arendt, así como por otros teóricos que ha continuado pensando sobre ella, son de utilidad para comprender las insuficiencias e injusticias de nuestra realidad política y pueden sernos de ayuda para re-pensarla.

#### **a) La construcción arendtiana del *Derecho a tener derechos***

Arendt sitúa su reflexión sobre el derecho a tener derechos en el contexto de las perplejidades sobre los derechos humanos que tuvieron lugar como resultado del final de la Primera Guerra Mundial y la experiencia de las minorías, los tratados de minorías y las nuevas fronteras de los nuevos estados nacionales que sustituyeron a los grandes imperios de la Europa Central. En ese marco histórico-conceptual Arendt llega a afirmar que posteriormente sólo fue posible algo como los campos de exterminio gracias a una inválida noción filosófica y una impotente noción política de los derechos humanos<sup>520</sup>. Podemos interpretar todo el trabajo de Arendt como un intento de legitimación del derecho a tener derechos frente a la impotencia teórica y práctica de la abstracta noción de los derechos humanos. La reflexión de Arendt en este sentido ha sido motivo de una nutrida variedad de opiniones al respecto entre las que podemos destacar las siguientes: (a) Para Benhabib<sup>521</sup> Arendt no ofrece una fundamentación filosófica ni sobre la noción de los Derechos Humanos ni sobre su noción de crímenes contra la Humanidad; (b) Para D. Villa<sup>522</sup> Arendt presta poca atención a la tradición liberal y a la teoría de los Derechos Humanos que de ella se deriva, sustituyendo una teoría de los derechos humanos por una acción política

---

<sup>520</sup> Birmingham, P., *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*, Bloomington: Indiana University Press, 2006, pág 1.

<sup>521</sup> Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, California, Sage Publications, 1996, pág. xxxiii.

<sup>522</sup> Villa, D., *Politics, Philosophy, Terror*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1999, pág. 199

indiferente al tema de la justicia; (c) Para M. Canovan<sup>523</sup> el compromiso de Arendt con las de un igual valor de los seres humanos e iguales derechos no es algo que pueda ser deducido o demostrado a partir de su noción de pluralidad humana; (d) C. Lefort<sup>524</sup> afirma que para Arendt los Derechos Humanos derivan de la ficción de la naturaleza humana y que su argumentación, según la cual estos coinciden con los derechos de ciudadanía, hace que resulte imposible aportar una base filosófica a los Derechos Humanos que exigiría que el mutuo reconocimiento entre individuos sucediera más allá de las puertas de la ciudad<sup>525</sup>.

Junto con este conjunto de críticas, que magistralmente pone ante nosotros Peg Birmingham<sup>526</sup>, encontramos en pensadores como Rawls o Ignatieff una réplica a ellas en la que acuerdan en señalar que el concepto arendtiano del *derecho a tener derechos* no precisa de un razonamiento que lo fundamente en la medida en que un contexto post-metafísico como el actual proyectos fundamentalistas han dejado de tener sentido. El trabajo de Arendt, partiendo de un análisis de la experiencia histórica y humana de la apatridia con su noción de un «*derecho a tener derechos*» reformula el enfoque tradicional de los derechos humanos, colocando como base una humanidad común que intenta evitar lo Birmingham ha señalado como la idolatría del ser humano o su humanidad. La condición humana no se fundamenta en un sujeto autónomo, en una naturaleza, en la historia o en dios, sino en el carácter abierto e impredecible de la acción humana, en la capacidad de los seres humanos de a través de la acción construir un mundo y darle un nuevo comienzo.

Como es sabido el derecho a tener derechos aparece formulado por Arendt en el capítulo noveno de su obra *Los orígenes del totalitarismo*. Arendt introduce su reflexión sobre el derecho a tener derechos en el contexto del análisis que tuvo la implosión de los grandes imperios europeos y su sustitución por estados nacionales. Es la forma nacional del estado el elemento que Arendt destaca para mostrar tanto la impotencia fáctica de los derechos humanos para cumplir con su propósito, como las razones teóricas y conceptuales de estas limitaciones. Dos de estos motivos son «la homogeneidad de la población y su

---

<sup>523</sup> Canovan, M., *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, London: Cambridge Uni. Press, 1992, pp. 198-199

<sup>524</sup> Lefort, C., *Democracy and political theory*, Minneapolis; University of Minnesota Press, 1984, pág. 54

<sup>525</sup> Lo que Arendt señala en su análisis es que desde el inicio los Derechos Humanos se configuraron como derechos del ciudadano, de forma que sólo siendo miembro de una colectividad, siendo reconocido por ella y residiendo dentro de la misma sería posible gozar de su protección. Este problema es precisamente uno de los objetivos de esta investigación, a saber, la necesidad de pensar el modo en que es posible establecer el reconocimiento de la personalidad jurídica de un individuo que se encuentra «fuera de lugar», es decir, fuera del estado del cual es nacional, fuera o más allá de las puertas de la ciudad.

<sup>526</sup> Birmingham, P., *Opus Cit.*, pp. 1-3

enraizamiento en el suelo»<sup>527</sup>, en la medida en que convertían al ciudadano en el sujeto de los derechos, y al ser humano en un fantasma. El hecho en torno al cual gira la argumentación de Arendt es la situación en la que quedaron millones de personas que con motivo de la «*explosión*» que supuso la Primera Guerra Mundial:

«[Las] migraciones de grupos que, a diferencia de sus más afortunados predecesores de las guerras de religión, no fueron bien recibidos en parte alguna ni pudieron ser asimilados en ningún lugar, Una vez que abandonaron su país quedaron sin abrigo (homeless); una vez que abandonaron su Estado se tornaron apátridas (stateless); una vez que se vieron privados de sus derechos humanos (rightless) carecieron de derechos y se convirtieron en la escoria de la Tierra»<sup>528</sup>.

Grupos de personas a quienes de repente dejaron de aplicarse las reglas del mundo que les rodeaba y pasaron a convertirse en una excepción, dentro un mundo de aparente estabilidad. Así interpreta Arendt la situación de las llamadas minorías tras verse obligadas a abandonar sus lugares de origen, o una vez que no les amparaban las fronteras nacionales del estado. Esta experiencia, que en palabras de Arendt, consiste en carecer de lugar o asilo, de estado y de derechos, es la experiencia propia de la excepcionalidad y la irregularidad. Las personas que integraban los llamados grupos de minorías vivían una situación sensiblemente peor que la de la empobrecida clase trabajadora que había perdido su status social, la posibilidad de trabajar o el derechos a la propiedad privada. Los apátridas y las minorías «habían perdido aquellos derechos que había sido concebidos e incluso definidos como inalienables, es decir, los Derechos del Hombre»<sup>529</sup>. Esta pérdida suponía una existencia marcada por la ilegalidad (lawlessness).

Este esquema inicial que Arendt señala y en el que coinciden la excepcionalidad y el desamparo o la expulsión del ámbito de la protección de la ley se mantienen a día de hoy como la marca y la amenaza de muchas personas en situación de desplazamiento. De este modo la existencia contemporánea de millones de personas y la vigencia de sus derechos humanos sigue suscitando las mismas dudas sobre el carácter efectivo de los mismos y su capacidad para proteger la vida, sino la vida en condiciones de humanidad y dignidad. El paradigma de la estabilidad y el derecho se ve puesto en cuestión por lo que se señala como una excepción marginal. Si en 1914 la máquina de producir seres humanos superfluos, excepcionales e irregulares era la desnacionalización, las políticas migratorias y, en general, los mecanismos de control y gestión del desplazamiento global tienen, como hemos visto,

---

<sup>527</sup> Arendt, OT 346 [OT 345]

<sup>528</sup> Arendt, OT 343 [OT 341]

<sup>529</sup> Arendt, OT 345 [OT 343]

el mismo efecto: *la pérdida efectiva de los derechos humanos de aquellos que había perdido los derechos nacionalmente garantizados*. Esta situación permitió afirmar a los movimientos totalitarios que:

«no existía nada tal como los derechos humanos inalienables, y que las declaraciones en contrario de las democracias constituían un simple prejuicio, hipocresía y cobardía frente a la majestad cruel de un nuevo mundo. El mismo término *derechos humanos* se convirtió para todos los implicados, víctimas, perseguidores y observadores en prueba de un idealismo sin esperanza o de hipocresía chapucera y estúpida»<sup>530</sup>.

Arendt cifra en la imposición al mundo resultante del final de la Primera Guerra Mundial de una forma de gobierno obsoleta como era la forma nacional del estado, uno de los principales elementos de este eclipse de los derechos humanos. A su juicio la forma nacional del estado «no podía atender a los nuevos problemas de la política mundial» en tanto que para establecerse y desarrollarse la nación necesitaba una estructura social homogénea y una estabilidad y fijación territorial de la población. En cambio, el mundo legado por la Primera Guerra Mundial es un mundo marcado por el desplazamiento de personas de un lugar a otro del planeta y por la pluralidad y diversidad de esas mismas personas. La imposición de esa forma política obligó a disciplinar a la realidad haciéndola encajar dentro de unos límites estrechos y estáticos, y todo aquel que no pudo disciplinarse de ese modo devino una excepción y una minoría, condenado a la intemperie<sup>531</sup>. Sujeto sólo a regulaciones especiales que contradecían y negaban, en la práctica, su humanidad en la medida en que quedaba fuera del alcance y protección de los mismos derechos universales e inalienables que debía proteger a todo ser humano al no poder incorporarse a la forma estatal y homogénea del mundo. Así pues sólo cabía esperar un destino para este resto inasible dentro de la estructura política diseñada para cubrir el mundo posterior a la Gran Guerra: «las minorías en el seno de las Naciones-Estado tendrían más pronto o más tarde que ser, o bien asimiladas, o bien aniquiladas»<sup>532</sup>. Tanto el lenguaje sobre la «integración» dentro del cuerpo nacional, a través del consiguiente proceso de «homogeneización» y «naturalización», como en las políticas de gestión y control es posible establecer el paralelismo entre la situación de aquellos que devinieron parte de las minorías

---

<sup>530</sup> Arendt, OT 346 [OT 344]

<sup>531</sup> «La población nacionalmente frustrada se hallaba firmemente convencida, como lo estaba todo el mundo, de que la verdadera libertad, la verdadera emancipación y la verdadera soberanía popular sólo podían lograrse con una completa emancipación nacional; de que el pueblo sin gobierno nacional propio, se hallaba privado de los derechos humanos. En esta convicción, que podía basarse en el hecho de que la Revolución Francesa había combinado la Declaración de los Derechos del Hombre con la soberanía nacional, les confirmaban los mismos tratados de minorías, que no confiaban a los gobiernos la protección de las diferentes nacionalidades sino que [se lo] encargaban a la Sociedad de Naciones» Arendt, OT 349 [OT 347].

<sup>532</sup> Arendt, *Ibid.*



con la situación de algunas personas en desplazamiento en la actualidad. Y lo que es peor, también es posible identificar un mismo y doble destino para su excepcionalidad y desprotección.

La novedad que suponían los tratados de minorías consistía en que éstos por primera vez afirmaban y reconocían la existencia al margen de la ley y la protección del estado de millones de personas, las cuales necesitaban la garantía adicional de un organismo exterior para proteger sus derechos elementales. De esta forma expresaban que: «sólo los nacionales podían ser ciudadanos, que sólo las personas del mismo origen nacional podían disfrutar de la completa protección de las instituciones legales». Si los tratados de minorías, según se desprende de la argumentación de Arendt, «daban por supuesto que la ley de un país no puede responsabilizarse de las personas que insisten en tener una nacionalidad diferente»<sup>533</sup> la defensa del actual sistema de control y gestión de la migración internacional pone de manifiesto que la ley de un país no puede responsabilizarse de las personas que, con una nacionalidad diferente, solicitan acceso a su territorio, a su protección y a su colectividad política. Otro paralelismo que cabe establecer, a pesar de la distancia, entre la época de las minorías y la época de las migraciones globales es que:

«En la época de los tratados de minorías pudo afirmarse y se afirmó (...) que las antiguas naciones disfrutaban de constituciones que, implícitamente o explícitamente (...) se hallaban fundadas en los Derechos del Hombre; que, aunque hubiera incluso otras nacionalidades dentro de sus fronteras, no precisaban de una ley adicional, y que sólo en los estados sucesores recientemente establecidos resultaba necesaria una aplicación temporal de los derechos humanos como un compromiso y una excepción. La llegada de los apátridas acabó con esta ilusión»<sup>534</sup>.

Hoy igual que entonces las democracias liberales de Occidente sostienen la adecuación entre sus textos jurídicos fundamentales y las declaraciones y tratados internacionales que enumeran y preservan los Derechos Humanos. Más allá del uso retórico en el preámbulo de dichos textos, las políticas migratorias, y por extensión, las políticas de control y restricción del libre desplazamiento de personas revela, como entonces lo hizo la llegada de los apátridas, el choque entre las distintas esferas del derecho y la política internacional. Nuestras democracias no articulan sus sistemas legales en torno al mandato de los DDHH de protección de la dignidad y personalidad jurídica de los seres humanos, o de lo contrario no podrían arbitrar respuestas tan deshumanizadoras como el internamiento de personas y su privación de libertad sin haber cometido delito alguno, la persecución de personas en

---

<sup>533</sup> Arendt, OT 352 [OT 351]

<sup>534</sup> Arendt, OT 352-353 [OT 351-352]

situación de residencia irregular hasta el punto de poner en riesgo su vida, la eliminación de la capacidad de las personas en situación de desplazamiento de su agencia y autonomía al suprimir su derecho a elegir dónde y qué proyecto vital desean desarrollar para pasar a ser administrados por las instituciones, las cuales deciden sin ellos su futuro. Como entonces, minorías como el pueblo gitano tienen una existencia en el margen del cuerpo político, en bolsas que representan espacios del afuera respecto de la colectividad política, sus instituciones, procedimientos y reglas. Esos espacio exteriores presentes en el territorio del estado son mucho más profundos y más inhumanos para los extranjeros en situación irregular que temen pasar a formar parte del proceso de identificación, detención, retención y expulsión que dé al traste con la precaria vida que intentan desarrollar fuera de su país de origen. Tanto las políticas migratorias de estados como el español en el control de su frontera sur, como la respuesta de la Unión Europea al desplazamiento de personas en el arco mediterráneo y, en concreto en el caso del desplazamiento de refugiados desde Siria y oriente medio, avalan esta interpretación.

Los procesos de desnacionalización de los miembros de sus minorías por parte de los estados europeos durante la primera mitad del siglo XX ponían de manifiesto el desarrollo de una estructura estatal que no toleraba oposición alguna a su proceso de construcción nacional, de modo que prefería perder a parte de su población que albergar en su territorio un resto in-asimilable. La política de desnacionalización de personas en masa que desarrollaron entonces los estados europeos supuso la ruptura del reconocimiento de unos intereses comunes de las naciones europeas, las cuales antepusieron sus propios intereses, haciendo chocar la soberanía nacional con la soberanía de los países vecinos al dejar a millones de personas arrojados fuera del estado. El actual cierre de fronteras de los países europeos ante la llegada de refugiados<sup>535</sup> procedentes de Oriente Medio que obliga a modificar la ruta de los refugiados y los dirige hacia el territorio y la frontera del país vecino recuerda la quiebra de la comunidad europea de naciones que restringía<sup>536</sup> el poder de la soberanía nacional.

En cambio, este uso absoluto de la soberanía nacional sin restricciones tiene un efecto doble: (a) por una parte hace devenir obsoleto e incompatible con un orden internacional nacionalizado el derecho de asilo. El derecho de asilo<sup>537</sup>, *quid est in territorio est de territorio* (quien está en el territorio, es del territorio), era considerado un anacronismo en conflicto

---

<sup>535</sup> «El meollo del estado del apátrida es idéntico a la cuestión de los refugiados» en Arendt, OT 357 [OT 356]

<sup>536</sup> Cfr. Arendt OT 355 [OT 354-355]

<sup>537</sup> Era el único vestigio moderno, de un principio medieval, que permitía proteger como si de nacionales se tratara a un extranjero. Cfr. Larking, E., *Refugees and the Myth of Human Rights. Life Outside the Pale of the Law*, Surrey, Ashgate, 2014 pág. 161 y ss.

con los derechos internacionales del estado; y (b) la comprensión de que «era imposible transformar» -a los refugiados- «en nacionales del país en el que se habían refugiado»<sup>538</sup>. A partir de ambas cosas vemos hasta qué punto los seres humanos sin estado eran una anomalía para la que no existía un espacio, tanto físico como jurídico, y encarnaban la experiencia de «estar fuera de lugar» como una existencia «fuera de la ley». Y simultáneamente, el estado en virtud del principio de soberanía opta por responder ante la presencia en su territorio de personas fuera del amparo de su estado con la aplicación de su derecho a la expulsión<sup>539</sup> o, lo que es lo mismo, el ejercicio de un supuesto derecho a la exclusión de personas del espacio de reconocimiento de derechos que representa<sup>540</sup>. De forma análoga la incapacidad de las democracias occidentales para reconocer y proteger los derechos humanos de todas las personas presentes en su territorio, incluidos los extranjeros en situación irregular, y articular formas de pertenencia a la colectividad política más allá de la nacionalidad, tiene como resultado que la única respuesta dada a estas personas demandantes de libertad, reconocimiento y protección se una respuesta administrativa, policial y militar.

La calamidad de los «fuera de lugar» o «fuera de la ley» es que no hay ley para ellos. Arendt describe *el derecho a tener derechos* como la silueta que se recorta al perfilar la descripción de la experiencia de estas personas que viven fuera de la ley. Es precisamente la cobertura de la ley, el derecho a ver reconocida la personalidad jurídica de un individuo, el hecho de ser sujeto de derechos lo que pierden las personas que se encuentran, en este sentido, «fuera de lugar». «Estar fuera de lugar» consiste, en tanto que *estar fuera de la ley*: (1) en ser objeto de caridad y no de derecho, porque no existe ley efectiva que obligue a los estados a cumplir con las obligaciones que tienen para con estas personas, y desarrollan tan solo muy parcialmente «políticas humanitarias»; (2) en no tener, en muchos casos, libertad de movimiento y desde luego no tener derecho de residencia; (3) en no tener tampoco libertad de expresión, pues nada de lo dicho importa a nadie o tiene algún efecto. «Estar fuera de lugar» consiste sobre todo en perder la capacidad de agencia<sup>541</sup>. Mientras que la libertad y la justicia son derechos de los ciudadanos, quien está fuera de lugar se ve privado del derecho a la acción y del derecho a la opinión. No se trata sólo de la pérdida de un espacio de aparición como el que designa la concepción agonal de la acción en Arendt sino, y sobre todo, de no poder ejercer esa capacidad humana de actuar de modo concertado en

---

<sup>538</sup> Arendt, OT 358 [OT 357]

<sup>539</sup> Cfr. Arendt, OT 361 [OT 360]

<sup>540</sup> «La Nación-Estado, incapaz de proporcionar una ley a aquellos que habían perdido la protección de un gobierno nacional, transfirió todo el problema a la policía» en Arendt, OT 365 [OT 364].

<sup>541</sup> Arendt, OT 375 [OT 376]

la construcción y transformación del mundo en que vivimos a través del ejercicio de la libertad y la política. Más allá de ser una mera declaración retórica el análisis de Arendt respecto de la agencia en tanto que libertad, autonomía y capacidad para la acción se conecta con la propia condición de posibilidad del ser humano de situarse en el tiempo y el espacio, de orientar sus acciones y el sentido de las mismas iniciando o retomando un curso de acción y sentido. Si acudimos ahora a *La vida del espíritu* veremos como «la continuidad temporal depende de la de nuestra vida ordinaria, y los asuntos cotidianos están permanentemente condicionados por el espacio»<sup>542</sup>. La acción depende así de la posibilidad de acceder a un espacio en el cual actuar, y ello actúa como elemento básico de nuestra propia continuidad temporal como sujetos. De este modo creo cobra mayor sentido aún la afirmación de Arendt según la cual *el derecho a tener derechos* consiste en «el derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada», es decir, «a vivir en un marco donde uno es juzgado por las acciones y opiniones propias»<sup>543</sup>. La pérdida de ese espacio, de la agencia y del reconocimiento significa la pérdida de la condición de ser humano, en tanto que esta consiste en ser merecedor de un cierto trato.

Para Arendt la construcción de un único espacio global, de «Un Mundo», combinada con el empleo de la forma nacional, hace posible la eliminación de una verdadera exterioridad de manera que interioricemos los espacios del *afuera* y no haya posibilidad de articular otros mundos. «Sólo en una humanidad completamente organizada podía llegar a identificarse la pérdida del hogar y el status político con la expulsión de la Humanidad»<sup>544</sup>. Esta expulsión de la humanidad no es sólo la pérdida de derechos específicos sino «la pérdida de una comunidad que pueda y quiera garantizar cualesquiera derechos» y donde la pérdida de esa pertenencia a la colectividad «de arroja de la Humanidad». Esta pérdida del reconocimiento de la personalidad jurídica es la que nombramos como una expulsión de la humanidad que se concreta en estar arrojado a un afuera que Arendt intenta asemejar a una especie de estado de naturaleza, pensable como límite lógico, pero interno a la territorialidad global y nacional. «Estar fuera de lugar» es lo que hace que podamos pensar a las personas en esta situación como disolventes que horadan la forma política del estado y del mundo, en tanto que ponen de manifiesto la existencia de espacios en los que el derecho, la ley y la humanidad están ausentes. Por ello Arendt define el mayor peligro derivado de la experiencia de «estar fuera de lugar», es decir, «la existencia de personas obligadas a vivir al margen del mundo corriente, es el de que, en medio de la civilización

---

<sup>542</sup> Arendt, VE 225

<sup>543</sup> Arendt, OT 375

<sup>544</sup> Arendt, *Ibíd*

son devueltas a lo que se les otorgó naturalmente a su simple diferenciación». Esta mera diferenciación implica la pérdida de la pluralidad, en tanto que no se las reconoce como pertenecientes a la Humanidad y su diversidad no es un signo de la pluralidad de la Humanidad sino que coincide con una alteridad radical. De ello se desprenden dos amenazas: (1) el número inexorablemente creciente de estas personas, el cual «amenaza nuestra vida política (...) el mundo como resultado de nuestro esfuerzo común y coordinado»; y (2) el peligro mortal ya no procede del exterior sino que es producto de la forma que hemos dado al mundo de modo que:

«El peligro estriba en que una civilización global e interrelacionada universalmente pueda producir bárbaros en su propio medio, obligando a millones de personas a llegar a condiciones que, a pesar de las apariencias, son las condiciones de los salvajes»<sup>545</sup>.

Como nos recuerda Benhabib Arendt fue una de las pocas teóricas políticas del siglo XX capaz de ver la importancia de la nacionalidad, los apátridas y la cuestión de las minorías e identificar en ella un elemento capaz de dar lugar al totalitarismo. Podemos leer, con Benhabib, la reflexión arendtiana sobre el *derecho a tener derechos* y el contexto en cual ésta acontece como un rendimiento del análisis de la experiencia de «estar fuera de lugar» de personas expulsadas al margen de nuestra realidad, de seres humanos sin mundo, y todo ello como fruto de la victoria de la nación sobre el estado, como hemos señalado a lo largo de la investigación. Uno de los elementos más decisivos a la hora de producir la nueva materialidad del mundo fue la transformación moderna del estado<sup>546</sup> en su forma nacional.

## **b) Modos de interpretar el *Derecho a tener derechos***

A continuación presentaré con más detalle, aunque sin ánimo de exhaustividad, los modos más importantes de comprender el «*derecho a tener derechos*» dentro de la literatura especializada de cara a poder recortar con este repaso las distintas aristas e insuficiencias de la forma política de nuestro mundo global que, unidas a las ya apuntadas en la segunda parte de nuestra investigación, por una parte terminan por completar las consecuencias personales y políticas de «estar fuera de lugar» y por otra, apuntan aprendizajes y futuras líneas no sólo de crítica sino de reformas y propuestas.

---

<sup>545</sup> Arendt, OT 382 [OT 384]

<sup>546</sup> «The modern nation-state was being transformed from an organ which would execute the role of all its citizens and **residents** into an instrument of the nation a narrow imagined ethno-national community» en Benhabib, S., *Dignity in Adversity. Human Rights in trouble Times*, Cambridge, Polity Press, 2011, pág. 36 (el énfasis es mío).

Si ahora analizamos de la mano del trabajo elaborado por Alison Kesby<sup>547</sup>, el conjunto de interpretaciones posibles y actuales sobre la máxima arendtiana del «derecho a tener derechos» encontraremos las siguientes propuestas y desarrollos:

Interpretaciones		Categorías centrales	
1	Un lugar en el mundo	Emplazamiento	Exclusión política
2	Nacionalidad	Pertenencia	Membresía
3	Ciudadanía	Desviación	Exclusión social
4	Humanidad	Irregularidad	Expulsión de la colectividad humana
5	Política de DDHH	Sujetos de derechos	Sujetos de la política

«La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo que haga significativas a las opiniones y efectivas a las acciones»<sup>548</sup>

En el actual sistema internacional es obligado que una persona posea el derecho a entrar y residir en un territorio o al menos en un estado. Este imperativo describe con precisión la estructura de la forma política que sigue vigente en la era global, aunque no sea la más adecuada para redistribuir bienes y responsabilidades, para proteger del mejor modo posible los derechos de las personas o para acabar con situaciones globales de injusticia. El espacio global es un espacio en el cual, salvo escasísimas excepciones, no hay espacios «no-gobernados». «La geografía del globo está nacionalizada»<sup>549</sup>, apenas hay espacios vacíos, no recubiertos por una forma nacional donde las personas puedan vivir más allá del alcance de una nación.

La legalidad internacional transforma los espacios en un mapa en territorios bajo la jurisdicción, control y administración de un estado, de forma que la frontera delimita el territorio sobre el cual el estado ejerce su soberanía. Las fronteras, como ya hemos apuntado con anterioridad, demarcan el territorio interno sobre el cual ejerce en exclusiva su autoridad, es decir, su soberanía territorial, *ejerciendo en exclusiva el control sobre el territorio*, de

<sup>547</sup> Kesby, A., *The Right to have Rights. Citizenship, Humanity and International Law*, New York: Oxford University Press, 2012

<sup>548</sup> Arendt, OT 375 [OT 376]

<sup>549</sup> En este sentido podemos consultar tanto el trabajo de Prescott, V., y Triggs, G. D., *International Frontiers and Boundaries: Law, Politics and Geography*, Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2008, como sobre todo el trabajo de Dauvergne, C., *Making people Illegal: What Globalization Means for Migration and Law*, New York: Cambridge University Press, 2008, pág. 44, donde Dauvergne señala específicamente como las aguas internacionales y la Antártida son excepciones límite dentro de este paradigma global nacionalizado.

modo que «al cruzar la frontera estatal todos los individuos caen bajo la autoridad territorial del estado»<sup>550</sup>. Al ser delimitado por la frontera el espacio deviene territorio controlado y poseído por el estado<sup>551</sup>, pero las fronteras no solo hacen del estado una propiedad estatal sino que también incorporan a las personas al paradigma estatal.

### c) La institución política del *Derecho a tener derechos*

Arendt plantea la necesidad de establecer un principio universal capaz de dotar de una nueva garantía a la dignidad humana<sup>552</sup>. Se trata de recuperar aquella función perdida por los derechos humanos:

«La proclamación de los derechos humanos tenía que significar también una protección muy necesitada en la nueva era, en la que los individuos ya no estaban afianzados en los territorios en los que habían nacido o seguros de su igualdad ante Dios como cristianos. (...) [E]n la nueva sociedad secularizada y emancipada los hombres ya no estaban seguros de esos derechos humanos y sociales que hasta entonces se había hallado al margen del orden político y no garantizados por el gobierno o la constitución, sino por fuerzas espirituales, sociales y religiosas»<sup>553</sup>.

El efecto de la modernidad y el proceso de secularización con el que iniciábamos esta investigación reaparece de nuevo aquí como una de las razones para buscar un nuevo suelo capaz de proteger la condición humana. Respondiendo a la pregunta respecto de un nuevo suelo sobre el que fundamentar la condición humana y desarrollar el *derecho a tener derechos*, Peg Birmingham identifica en la noción arendtiana de la natalidad esta posibilidad para un nuevo comienzo y una nueva garantía. Vemos como la natalidad se concibe como la base ontológica suficiente para fundamentar los derechos humanos<sup>554</sup>. En su análisis el acontecimiento de la natalidad lleva aparejados dos principios: (1) el principio de *initium* y (2) el principio de donación, unidos al imperativo de una responsabilidad común.

Cuando después de todas las distinciones hechas al respecto nos preguntamos por el sentido práctico o institucionalización que pudiera tener el *derecho a tener derechos* debemos pensar cómo poder desarrollar a partir de él una nueva forma política para el mundo.

---

<sup>550</sup> Kesby, A., *Opus cit.*, pág. 15

<sup>551</sup> No podemos dejar de mencionar cómo en sus últimos trabajos la geografía se ha ocupado de reflexionar sobre espacios heterotópicos, espacios que muestran zonas de excepción dentro del paradigma nacionalizado del espacio global. Para considerar una relación de casos y lugares concretos Cfr. Bonnett, A., *Off the map: lost places, invisible cities, forgotten Islands, ferral places, and what they tell us about the World*, London: Aurum Press, 2014.

<sup>552</sup> Birmingham, P., *Hannah Arendt and Human Rights. The predicament of Common Responsibility*, Bloomington, Indiana university Press, 2006, pág. 5

<sup>553</sup> Arendt, OT 369

<sup>554</sup> Birmingham, P., *Opus Cit.*, pág. 33

Efectivamente, tal y como señala Benhabib, el *derecho a tener derechos* representa para Arendt un derecho eminentemente político próximo al «derecho a ser miembro de una colectividad política»<sup>555</sup>. Benhabib, en cambio, propone una comprensión del derecho a tener derechos como el reconocimiento de la igualdad moral de los seres humanos de modo que debe ver garantizada su personalidad jurídica por estructuras personales e institucionales<sup>556</sup>. En el enfoque de esta investigación confluyen parcialmente tanto la aproximación de Birmingham como la elaborada por Benhabib en la medida en que comprendemos el *derecho a tener derechos* como el reconocimiento de la personalidad jurídica de las personas y de ello se deriva tanto la afirmación y preservación de la agencia de las personas y su derecho a poder acceder al reconocimiento y la protección del derecho.

De cara a cumplir con el objetivo que se ha planteado esta investigación desde su inicio, a saber, repensar una nueva forma política para un mundo global, es básico pensar qué traducción práctica puede tener el derecho a tener derechos. De qué modo puede concebirse como un criterio para orientar la construcción y evaluación de propuestas, pero también qué propuestas concretas podrían derivarse de él. En esta dirección podemos explorar con Birmingham en los propios textos de Arendt en qué sentido pensaba nuestra autora que podía concretarse el *derecho a tener derechos*. Arendt plantea distintas propuestas políticas tanto respecto de la reconstrucción de Europa tras la Segunda Guerra Mundial, como en el caso de la creación de los Estados de Israel y Palestina. En los textos en los que reflexiona sobre ello Birmingham encuentra algunas pistas. Así, Birmingham señala que «la institución de este derecho fundamental pasa por una soberanía estatal limitada y colectiva, una federación regional con fronteras abiertas, e instituciones internacionales tanto legales como económicas»<sup>557</sup>. Pero la aportación más importante hecha por Arendt en este sentido es un nuevo modo de plantear la ciudadanía «cuya condición legal ahora es la experiencia de vivir y pertenecer a un espacio político concreto, una pertenencia garantizada por el derecho inalienable a la participación activa tanto en la esfera económica como en la esfera política».<sup>558</sup> Esta nueva forma de entender la ciudadanía se conecta con el modo en que Arendt entiende el espacio político. Este espacio político está marcado por el surgimiento y aparición de algo nuevo, en tanto que resultado del doble principio de la natalidad, como inicio y donación. Por esta apertura del espacio político a la aparición a través de la acción

---

<sup>555</sup> Benhabib, S., *Opus Cit.*, pág. 62

<sup>556</sup> «The moral basis for Human Rights is the respect for the Human person as an autonomous agent who possesses a right justification Human rights secure the equal standing of persons in the political and social world, based on a fundamental moral demand of respect» en Benhabib, S., *Ibid.*

<sup>557</sup> Birmingham, P., *Opus Cit.*, pág. 142

<sup>558</sup> Birmingham, P., *Ibid.*



de lo nuevo, en aplicación de la idea de Agustín sobre la posibilidad de dar un nuevo comienzo al mundo, debe comprenderse como el desarrollo constante de la actividad de preguntar, redefinir y reformular *quiénes somos*, quién compone el cuerpo político. Se trata de reflexionar constantemente sobre los límites de la colectividad política y vigilar así quien queda fuera del cuerpo político y qué formas de exclusión es preciso atender y eliminar. Para Arendt este desarrollo constante de la actividad de la ciudadanía debe estar constituida no sólo por las instituciones políticas, fundadas ella misma a partir del *derecho a tener derechos*, deben ser también animadas por la gratitud y el placer de la pluralidad y las singularidades que juntas constituyen el espacio público.

## **2.2. El *Ius Migrandi* como corolario del *Derecho a tener derechos***

Antes de continuar con nuestra investigación me gustaría tomar algunas precauciones para que nuestra argumentación no se confunda con una apuesta acrítica por el cosmopolitismo. Por ello me gustaría señalar, muy brevemente, la necesidad de una crítica de la razón cosmopolita, tal y como propone Pheng Cheah y discutiendo algunas de sus tesis principales. En su obra *Inhuman conditions* Cheah afirma que «el discurso de los derechos humanos puede ser otro modo de otorgarle un rostro humano a la globalización»<sup>559</sup>.

No debemos perder de vista, como ya hemos señalado al inicio de esta investigación, que el contexto teórico e histórico en el que nos encontramos difiere de modo significativo<sup>560</sup>.

### **a) *Ius Migrandi*: crítica de la soberanía a partir del orden internacional de Derechos Humanos**

Las migraciones transnacionales sirven como clave hermenéutica para reflexionar sobre la forma política del mundo a partir de los desajustes que generan. La presencia cada vez mayor de personas fuera de sus estados de procedencia pone a prueba: la realidad de los derechos humanos, el poder de control de los estados nacionales y la vigencia de las categorías clásicas de la filosofía política para comprender la globalización. El desplazamiento global y el aumento de personas *fuera de lugar* desafían la estructura que

---

<sup>559</sup> «Human rights discourse is the other way of giving a human face to globalization» en Cheah, P., *Inhuman conditions. On cosmopolitanism and human rights*, Cambridge & Londres, Harvard Uni. Press, 2006, pág. 145

<sup>560</sup> Gündoğdu, A., *Rightlessness in an Age of Rights. Hannah Arendt and the contemporary struggles of Migrants*, New York: Oxford Uni. Press, 2015

ligaba territorialidad – soberanía – ciudadanía. Para comprender esta realidad enfrentamos aquí las tesis de Mezzadra y Vitale respecto de la experiencia del desplazamiento. Esto significa, comprender la fuga como un movimiento de salida y el desplazamiento, en sí mismo, como ejercicio del derecho humano al libre tránsito de las personas en la era global.

«Desde el punto de vista filosófico, las migraciones transnacionales destacan el dilema constitutivo en el corazón de las democracias liberales: entre las afirmaciones de la autoafirmación soberana por un lado y la adhesión a los principios universales de los derechos humanos por otro»<sup>561</sup>. Estas palabras enmarcan doblemente la reflexión que sobre el derecho de migración quiero desarrollar aquí. Por una parte justifican la elección del estudio de las migraciones como una clave hermeneútica adecuada para re-pensar la forma del mundo y la tradición de la filosofía política. Por otra parte señalan la tensión entre la territorialidad y la universalidad que marca el desarrollo de la globalización.

El exilio y la migración han ocupado un lugar propio en la tradición filosófica desde la antigüedad y en la actualidad la globalización ha hecho de ellos la piedra de toque con la que medir la vigencia de la forma política del mundo y las consecuencias que esa forma tiene sobre las vidas concretas de los seres humanos. La experiencia de un mundo en desplazamiento y las paradojas que ese desplazamiento genera nos permite plantear una revisión de conceptos como soberanía, territorialidad, ciudadanía y derechos humanos a partir de la reflexión sobre el derecho a migrar o *ius migrandi*.

La reflexión en torno al derecho a migrar en la actualidad refleja la doble consideración que respecto de la migración y el exilio se han adoptado desde la antigüedad. (1) Por una parte el desplazamiento (exilio – migración) vivido como una pérdida por quien debe abandonar su lugar de origen; (2) Por otra parte, esta misma circunstancia representa para otros la posibilidad de un nuevo comienzo, los cuales viven esta experiencia no como pérdida del hogar sino como su apertura al mundo. Se oponen de esta forma dos modos de interpretar la vida: desde la instalación estable en un lugar concreto en el mundo, o desde el desplazamiento. Pero esa distinción tan aparentemente clara es más borrosa de lo que pudiera parecer si entendemos que aquellas personas que dejan su lugar de origen y se desplazan a otros lugares pueden no estar<sup>562</sup> permanentemente en desplazamiento y pueden

---

<sup>561</sup> Benhabib, S., *Los derechos de los otros*, Barcelona, Gedisa, 2005, pág.14

<sup>562</sup> La distinción se vuelve problemática si asumimos el desplazamiento como un estado, una situación vital sin *esencializar* ni a las personas que se desplazan ni al desplazamiento como fenómeno y estamos abiertos a mirar y reevaluar el proceso y las experiencias que genera desde múltiples puntos de vista. Por ello no hay desplazados sino personas en desplazamiento y por ello la comprensión de esta compleja realidad deberá asumir, al menos, una doble mirada del fenómeno.

desea instalarse y hacer propio el nuevo lugar al que llegan. De este modo esa salida al mundo puede muy bien ser el abandono del *lugar* en busca del *mundo*, pero también puede ser la salida a un mundo en el que encontrar otro lugar. De manera que asumir completamente esa doble dimensión del desplazamiento –pérdida y universalidad– supone enfocar de un modo doble, a su vez, la reflexión sobre el derecho a migrar. Por ello la reflexión sobre la libre circulación de las personas debe reunir:

- (a) el derecho a pertenecer a una colectividad política
- (b) el derecho a poder salir de ella sin caer en el desamparo

Es decir, esa reflexión ha de ser capaz de asistir tanto a quienes quieren abandonar su comunidad política de origen y aspiran a ser reconocidos como personas jurídicas allá a donde vayan, como a las personas que luchan contra procesos de desnaturalización, desnacionalización o expatriación. Se trata, por tanto, de una reflexión que tiene en el derecho a ser miembro de una comunidad política y en el derecho a desplazarse las dos caras de una misma moneda.

## **b) Derecho de migración: derecho de fuga *versus* nacionalidad cosmopolita, y otras formas de conceptualización**

En este sentido vinculo aquí la reflexión de Sandro Mezzadra (2005) sobre el derecho de «fuga» y de Ermanno Vitale (2006) sobre la idea de una nacionalidad cosmopolita. Es preciso elaborar una reflexión sobre la estructura jurídico-política del mundo en que vivimos a partir de las experiencias del desplazamiento por ser este el fenómeno que pone de manifiesto con mayor claridad las tensiones transnacionales a las que la forma nacional de la política y el derecho se ven sometidas por la globalización. Tensiones éstas que, de un modo u otro<sup>563</sup>, marcan la experiencia de todos los seres humanos en nuestros días.

Las propuestas de Mezzadra y Vitale nos presentan dos de los muchos movimientos que configuran el desplazamiento:

- (1) *desde dentro hacia afuera*, es decir, como movimiento de sustracción o salida hacia el exterior;
- (2) *desde fuera hacia adentro*, como deseo de pertenencia, es decir, de ser miembro de *cualquier* comunidad política.

---

<sup>563</sup> En unos caso potencial y en otros realmente la vida de las personas en un mundo *sistémicamente* en desplazamiento.

Estas direcciones, aparentemente opuestas, sólo pueden distinguirse analíticamente en el desplazamiento<sup>564</sup> y ambas deben estar presentes en una reflexión sobre el derecho a migrar. A partir de la relación de ambas dimensiones cabe preguntarse si ¿puede configurarse el derecho a migrar como un derecho humano?, si ¿es posible concebirlo como un derecho de fuga?, ¿desde qué perspectiva tiene sentido plantearlo así?, ¿cuáles son las consecuencias de esto?, o si ¿debe ponerse el acento en el derecho de los seres humanos a ser admitidos como sujetos de derecho en cualquier comunidad política?

Por eso se construye aquí una mirada doble –hacia *adentro* y hacia *afuera*– en la que el espacio, el desplazamiento y la forma política del mundo revelan sus límites y costuras hasta dibujar un pequeño mapa de nuestra experiencia actual.

Mezzadra (2005), en su obra titulada *Derecho de fuga: migraciones, ciudadanía y globalización*, expone la sugerente y polémica reivindicación de la categoría de la *fuga* para abordar la reflexión sobre la realidad plural de las personas desplazadas. Tras señalar la vinculación tradicional de la categoría de la fuga con la deserción del guerrero o el éxodo bíblico, Mezzadra propone considerar el término en un sentido menos pretencioso y más general para reconstruir desde la experiencia histórica de los campesinos alemanes en el s. XIX y la interpretación que de ella hizo M. Webber redefinir el concepto de fuga en esta genealogía a fin de hacerlo una herramienta útil para la comprensión actual de los movimiento migratorios y sus consecuencias.

Con la categoría de fuga Mezzadra pretende sobre todo remarcar la dimensión subjetiva de los procesos migratorios, es decir, aquella dimensión que haciendo resaltar su naturaleza específica de movimiento social, impide su reducción a procesos casi naturales, automáticamente determinados por causas objetivas de naturaleza económica o demográfica. Al mismo tiempo según señala Mezzadra (2005, 45):

«La defección anónima de los migrantes (...) se coloca en línea de continuidad con los comportamientos de sustracción al despotismo, al sistema de plantación y al sistema de fábrica, que constituyen el lado subjetivo de la movilidad del trabajo a lo largo del arco de la historia del modo de producción capitalista.»

Vinculada a los inmigrantes, la categoría de «derecho de fuga» viene a cumplir de este modo una doble función:

---

<sup>564</sup> Si entendemos que el desplazamiento lo es siempre de un lugar a otro, todo acto de desplazamiento queda por ello configurado originariamente como un acto de salida y , simultáneamente, como acto de llegada a otro lugar.

- (1) Ir en contra de la reducción del migrante a «típico exponente de una cultura», de una etnia, de una comunidad al poner en evidencia la singularidad de los migrantes.
- (2) Derivada de esa insistencia en la singularidad de los migrantes el concepto de fuga permite iluminar los aspectos ejemplares de su condición y de su experiencia, definida en el punto de intersección entre una potente tensión subjetiva de libertad y la acción de barreras y «cofines» a las que corresponden técnicas de poder específicas. De este modo pone en cuestión la noción moderna de la libertad de movimiento.

Según afirma Mezzadra al poner el énfasis en la subjetividad de los migrantes se subrayan los elementos de riqueza de los que son portadores los migrantes eludiendo la imagen del sujeto débil marcado por el castigo del hambre y la miseria, una imagen que se presta sin duda a lógicas paternalistas que relegan a los migrantes a una posición subalterna negándoles la posibilidad de subjetivación. A pesar de ello Mezzadra dice que resaltar la subjetividad de los migrantes no equivale a borrar las causas objetivas del origen de la migración como tampoco significa olvidar el modo en que su condición está profundamente caracterizada por circunstancias de privación material y simbólica, por procesos de dominación y explotación además de por dinámicas específicas de exclusión y de estigmatización.

En esta línea para Mezzadra este énfasis en la individualidad subjetiva de los migrantes permite aplicar las reflexiones actuales sobre la ciudadanía al análisis de las migraciones transnacionales. Mezzadra asume una noción marshalliana de ciudadanía si bien remarca la proliferación de espacios diaspóricos, la descomposición de la pertenencia que se verifica dentro de las actuales migraciones transnacionales y que lleva a considerar las consecuencias de la migración en la eclosión de los espacios por la presencia en ellos de individuos que se encuentran más allá de la ciudadanía o situados en contra del derecho de ciudadanía por su condición de ilegales y que lleva a la reflexión a enfrentarse con la exclusión como última piedra de toque. La fuga en tanto que sustracción al poder despótico escenifica el movimiento subjetivo del migrante de vaciar de contenido el poder al que se enfrenta mediante su huida y repercute sobre la estructura política del mundo por desatar con su sola presencia la crisis en las categorías centrales del pensamiento y las instituciones políticas modernas.

## ***Fuga versus nacionalidad cosmopolita***

La fuga, la huída del mundo, parte de la idea romántica de la posibilidad de una sustracción del mundo. Nombra «el intento de dejar el mundo atrás». Esta huída sólo es posible si existe un afuera del mundo al que poder huir para de ese modo salir del mundo en el que nos encontramos, dejándolo atrás. La experiencia de nuestro tiempo parece mostrarnos que esa huída no es ni fáctica ni lógicamente posible en nuestros días cuando no existen ya varios mundos<sup>565</sup> genéricamente distintos dentro de éste. De manera que esa huída, esa búsqueda del afuera del mundo no es una posibilidad emancipadora y libertaria, sino en tanto que la huída conlleva la desertión del mundo supone abrazar la ilegalidad, la invisibilidad y la exclusión. Circunstancia que recuerda la situación de los amotinados de *Rebelión a bordo* (Lewis Milestone, 1962) una vez ha triunfado el motín y se deciden a huir de la justicia y a defender su causa por miedo al presidio en la ficción de que en su vida en el mar gozan de la libertad del afuera y escuchan la siguiente sentencia: «*en presidio está ahora, con una leve diferencia, que no está encerrado dentro sino fuera*». La figura del pirata como máximo exponente del hombre libre, liberado de la ley y la sociedad puede interpretarse a la vez como la de aquel proscrito y maldito, eternamente exiliado, condenado a vagar errante sin posibilidad de encontrar descanso en ningún lugar. La figura de alguien encerrado fuera y no dentro, pero encerrado.

En cambio, me parece acertado afirmar con Mezzadra (2005, 94) que pensar políticamente sobre los procesos migratorios significa al mismo tiempo pensar sobre el conjunto de la crisis, de «los desplazamientos» y de las tensiones que marcan hoy el concepto y la propia práctica institucional de la ciudadanía desde una perspectiva específica.

A juicio de Mezzadra, en las últimas décadas parece haberse disuelto un orden determinado del mercado de trabajo y de la ciudadanía que se había reorganizado alrededor de un código fundamentalmente inclusivo. Un orden que a partir del soporte que le proporcionaba el trabajo y el tiempo “planificado” a largo plazo hacía posible el desarrollo de una trayectoria vital en la que realizar un ascenso social capaz de incluir en el cuerpo social y en la comunidad política a los sectores marginados de la población. Las nuevas formas del capitalismo flexible y el desarrollo de una sociedad del post-trabajo repercuten directamente sobre la capacidad inclusiva de las sociedades actuales respecto de los

---

<sup>565</sup> Por mundo entiendo aquí un orden coherente de sentido que dé unidad a las distintas experiencias vitales. Espacios donde diversos relatos sobre la realidad configuren visiones distintas de ella. La globalización ha derribado a los diversos mundos para diseñar tan sólo uno, de alcance global, y cada vez en mayor desintegración.

movimientos migratorios. El trabajo, y la movilidad social que éste posibilitaba, era el medio en el que las sociedades occidentales incorporaban social y políticamente a los migrantes. Más allá de los reparos ético-normativos que tenemos ante esta práctica, al perder el trabajo su centralidad en las sociedades actuales quedan en suspenso los mecanismos prácticos de incorporación de la población migrante. De esta forma no parece descabellado conectar la crisis de la idea de movilidad o ascenso social con la crisis de la noción de ciudadanía.

Mezzadra señala una extensión semántica de la ciudadanía, la cual va más allá del simple criterio jurídico-formal. La ciudadanía se dispone efectivamente a transformarse en un concepto denso en significados, que involucra especialmente los criterios de adhesión subjetiva a un ordenamiento: identidad y participación, derechos y deberes de “geometría variable”. Para Mezzadra se privilegia un punto de vista dual de la titularidad de los derechos y de su goce efectivo y, por ello, se revela así la ciudadanía como una noción de gran utilidad analítica desde al menos tres puntos de vista: (1) permite tratar la problemática de las instituciones y de la calidad de la vida pública; (2) abre la perspectiva de investigación particularmente interesante sobre la relación entre universalismo de los derechos y particularismo de la pertenencia; (3) permite finalmente tematizar las tensiones que hoy se manifiestan, tanto en el plano internacional como en el interno, entre procesos globales e identidades locales. Desde este punto de vista Mezzadra asume el planteamiento de Marshall según el cual toda la experiencia política moderna se interpreta desde la progresiva inclusión en la ciudadanía de sujetos originariamente excluidos de la misma y del continuo enriquecimiento intensivo de las determinaciones de los derechos de los ciudadanos, culminando en el siglo XX con el reconocimiento de algunos derechos sociales fundamentales. Pero junto a esta interpretación es preciso no perder de vista un significado más simple del concepto de ciudadanía es aquel que indica la posición de un sujeto frente a un Estado determinado en relación al cual se es o ciudadano o extranjero. Este es el sentido excluyente de la ciudadanía. Una dimensión exclusiva de la línea que separa un “adentro” y un “afuera”. Este es un aspecto, el de la exclusión, que en ocasiones se deja de lado en los análisis filosóficos y sociológicos respecto de la ciudadanía. Tal y como señalaba en su texto *La doble ausencia* (2010) A. Sayad pensar la inmigración significa pensar el Estado y es el Estado el que se piensa a sí mismo pensando la inmigración. La definición de los códigos de inclusión dentro del espacio de la ciudadanía y la regulación de los mercados de exclusión, son las grandes cuestiones que el Estado está obligado a pensar y repensar a

causa de la presencia de extranjeros en su territorio. Confluyen aquí el universalismo de los derechos y el particularismo de la pertenencia que define la ciudadanía.

Una vez apuntadas estas coincidencias y presentada someramente la categoría de la *fuga* anteriormente, paso en lo que sigue a comentar la tesis de Mezzadra polémicamente de la mano de la reflexión de E. Vitale. Para Vitale (2006) el derecho a la migración es un corolario del derecho a la libertad personal de circulación pero el autor de *Ius Migrandi* juzga muy críticamente la tesis de Mezzadra sobre el «derecho de fuga». A juicio de Vitale, y ya desde las primeras connotaciones del término, la fuga, en tanto que procedimiento de huida que sitúa al huido en el terreno de la ilegalidad, no puede ser una categoría sobre la que construir un derecho. Vitale comparte con Mezzadra el énfasis en las condiciones y motivaciones subjetivas de los migrantes y, precisamente por ello, critica duramente la interpretación supra-estructural de los migrantes que hace Mezzadra al asimilarlos a revolucionarios que pretenden en un movimiento vital plenamente consciente de sus consecuencias e impulsado por ellas migrar para poner en crisis el sistema político vigente. La tendencia a la creación de espacios diaspóricos que señala Mezzadra representa para éste un ejemplo de la disolución progresiva de la nacionalidad a la luz de una concepción marshalliana de la nacionalidad destinada a supeditar también los derechos del individuo a los del ciudadano. Esta noción se ve superada y rechazada de forma radical por las teorías de los derechos fundamentales porque vincula la titularidad de los mismos al status de ciudadano. Pero el «derecho de fuga» a ojos de Vitale (2006, 222) más que un derecho aparece como una actitud que pone la mira en las consecuencias en las estructuras mundiales de poder y no un derecho subjetivo capaz de convertirse en un derecho positivo sujeto a la garantía de un ordenamiento jurídico nacional o supranacional. Se trataría en todo caso de un derecho natural o moral que excede el ámbito del derecho positivo, una actitud moral asumible la de la fuga ante situaciones que ponen en peligro la integridad física y la propia vida.

En cambio, a su juicio, si puede convertirse en derecho positivo el derecho a la migración y como lo son el derecho a la integridad física o el derecho a la libertad personal. Resistencia y fuga son las dos soluciones ante la opresión pero ninguna de ellas puede, según el razonamiento de Vitale, positivizarse e integrarse en un ordenamiento jurídico de forma consistente en razón de su naturaleza moral extrajurídica. La fuga no sería un derecho positivo sino la pretensión moral de sustraerse a un derecho positivo que se considera claramente injusto y como tal tienen como objetivo declarado escapar de unas condiciones de vida que se resuelven intolerables. Cualquier otra derivada de esta huida, si



se quiere interpretar así las motivaciones subjetivas de los migrantes, comparecen siempre a la espalda de ese acto y no son su finalidad. Una suerte de derecho natural a la conservación de la propia vida que en nada está vinculado al deber al prójimo y que no tiene como objetivo un cambio estructural en el paisaje político del mundo sino una mejora individual de las condiciones de vida.

El hecho de considerar a los migrantes como «fugitivos» tiene tan sólo consecuencias negativas para comprender el fenómeno y para las vidas de las personas concretas al dificultar el reconocimiento del derecho de membresía de los migrantes, es decir, de su estatuto de personalidad jurídica al margen de la condición de ciudadano o nacional de un estado. Un sujeto de derecho y no un objeto de asistencia.

### **Ius Migrandi**

En la reflexión de Vitale (2006) encontramos una potente llamada al desarrollo de una nueva forma política del mundo capaz de desarrollar un derecho positivo de migración. Sus tesis chocan en cierto punto con la posición de Benhabib (2005) y su reivindicación del derecho de membresía si bien creo que podemos intentar conciliar ambas posturas a partir del siguiente desarrollo y engarce de ambas visiones y propuestas:

- (1) Es preciso señalar que en la actualidad los derechos humanos están supeditados a la condición de ciudadanía, tal y como lo expresa Arendt en su análisis de la relación entre los derechos del hombre y del ciudadano. Por ello sería necesario desligar ambas dimensiones y apostar por un desarrollo de los derechos humanos en un sistema jurídico internacional global en lugar de persistir en el mantenimiento en exclusiva de la lógica de la ciudadanía nacional. Ello exigiría de modo transitorio facilitar las condiciones de acceso a la ciudadanía nacional.
- (2) La permeabilización del acceso a la comunidad política supone el abandono de la procedencia como fundamento de la comunidad. Sería esta una situación intermedia en la que la consolidación del derecho de membresía sería el mecanismo que permitiría transformar un marco nacional de soberanía restrictiva en un modelo de «nacionalidad cosmopolita» que no tenga la territorialidad sino la condición humana como base.

### 2.3. *Ius Migrandi* como derecho humano: el derecho a estar aquí

Si este mundo de relaciones se convierte en un desierto, la ley del desierto ocupa el lugar de las leyes de la acción y la política (...) y este desierto entre seres humanos desencadena procesos desertizadores, fruto de la misma desmesura inherente a la libre acción humana que establece relaciones.

Arendt, H., *La promesa de la política*.<sup>566</sup>

Afirmar la condición humana, y el derecho a tener derechos, como criterio capaz de orientarnos en la reflexión y rediseño de una forma política del mundo más justa y más humana implica tomarnos en serio las consecuencias que de ello se derivan y plantearnos algunas preguntas de difícil respuesta. Sabemos bien que «las metas a las que nos orientamos establecen los criterios conforme a los que debe juzgarse todo lo que se hace —y que— toda medida trasciende aquello mismo que debe medir»<sup>567</sup>. En el proyecto de dar una forma política al mundo la ley y la política deben ser capaces de transcender el espacio y la materia que quieren medir y orientar. Por ello el reconocimiento de todo ser humano como un sujeto de derechos se sitúa en tanto que medida de las políticas, instituciones, estructuras y procesos que informan el mundo en que vivimos, más allá de las limitaciones y restricciones actuales que éstos imponen. Al colocar la condición humana como medida de todas las cosas cabe preguntarse cómo debe entenderse, construirse y usarse la ley teniendo esto en mente, y así mismo cómo puede establecer un reconocimiento efectivo de los derechos humanos de las personas en desplazamiento. Estas preguntas lo son sobre el alcance, la universalidad, la generalización, la especificación y realidad de los derechos humanos más allá de un marco nacional y/o territorial. Para poder avanzar más allá de las simas y barrancos fue necesario tender puentes. Puentes que permitieran establecer una relación entre distintos espacios para llenar el vacío entre territorialidades y crear un mundo compartido, un mundo más allá de las identidades amuralladas.

---

<sup>566</sup> Arendt, PP 216

<sup>567</sup> Arendt, PP 218

**a) La ley como alianza: extensión de derechos más allá de la nacionalidad**

La reflexión de Arendt sobre las relaciones entre la ley y la acción varían considerablemente desde su formulación en *La condición humana* hasta sus últimos trabajos al respecto, como puede verse en *Sobre la revolución*, *Sobre la violencia* y, muy especialmente, en el epígrafe de *La promesa de la política* titulado "Introducción a la política".

Si en la Condición humana Arendt describe la ley como el muro o la frontera que delimita el espacio para el discurso y la acción, en sus últimos trabajos, tal y como señala Peg Birmingham<sup>568</sup>, Arendt describe la ley como una alianza. Mientras que la comprensión de la ley como un muro nos sugiere que aunque «la ley es la condición necesaria para la acción política, la ley en sí misma no es producto de la acción política»<sup>569</sup>, la ley como alianza nos invita a comprender que «la ley se constituye a través de la acción política, y más concretamente a través de la acción revolucionaria»<sup>570</sup>. En el marco de nuestra investigación resulta especialmente importante rescatar y reelaborar el argumento de Peg Birmingham a propósito de este cambio de Arendt de su concepción de la ley de cara a poder pensar de una forma nueva uno de los principales problemas de la filosofía y la teoría política en la actualidad, a saber, el problema de pensar la legalidad y legitimidad de fronteras no violentas.

Una relectura atenta de las últimas consideraciones hechas por Arendt sobre la ley y la acción dentro de la pregunta por el alcance de la política y su exterioridad respecto de la ciudad, nos ofrece un camino para pensar por analogía el alcance de los derechos desconectados de la territorialidad en un mundo globalizado y en desplazamiento. Frente a una concepción clausurada de la ley podemos situar una concepción abierta, es decir política, de la ley en tanto que fruto del acuerdo, para superar el axioma según el cual *la ley no es válida fuera de los muros de la ciudad* y oponer a ésta aquella concepción que hace de la ley el puente mediante el cual conectar a una colectividad política con otra.

Análogamente, se trata de oponer al principio según el cual los derechos no rigen fuera, desconectados, de la colectividad política de origen, el principio que hace de la ley en su forma de un orden internacional de derechos humanos como un puente capaz de hacer válidos los derechos de los seres humanos a través de distintas territorialidades,

---

<sup>568</sup> Birmingham, P., "On action: the Appearance of the law" en Yeatman, A., Hansen, P. (eds), *Action and Appearance. Ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*, Nueva York, Continuum International Publishing Books, 2011, pp.103-116

<sup>569</sup> Cfr. CH [HC] y en su ensayo ¿Qué es la Autoridad? en EPF [BPF]

<sup>570</sup> Cfr. SR [OR]

colectividades y ordenamientos jurídicos nacionales, precisamente en razón de la humanidad de éstos, en tanto que ésta se concibe como criterio para identificar y superar situaciones de injusticia, exclusión y desigualdad.

Antes de continuar avanzando en este sentido es importante entender a qué se debe el cambio de opinión de Arendt a propósito del poder constituyente de la ley. Para ello es necesario acudir tanto a las primeras páginas de *Sobre la revolución* como a *La promesa de la política* y analizar en qué medida ese cambio se debe a la reflexión hecha allí por Arendt sobre las relaciones entre la violencia de la acción política y el problema de la decisión soberana. En ambos trabajos Arendt centra el foco sobre la amenaza de la guerra total y la aniquilación, en el contexto, que podría parecernos ajeno, de la Guerra Fría y la amenaza de una guerra nuclear total, pero que en nuestros días podríamos asemejar, realizando las matizaciones correspondientes, con la amenaza de la violencia global que implican el terrorismo y las reacciones al mismo en un mundo multi-polar como el actual. Esa amenaza que supone la violencia total se ha convertido, según Arendt, en el primer problema político al que debemos enfrentarnos hoy. La violencia no sólo aliena a la política sino que acaba con el espacio mundano de aparición que es su condición de posibilidad<sup>571</sup>. Esa preocupación sobre la violencia y su relación con la constitución de la ley y el origen de la acción política puede leerse al final de la introducción de *Sobre la revolución*, de modo que: «la violencia fue el origen y, por la misma razón, ningún origen puede realizarse sin apelar a la violencia, sin usurpación»<sup>572</sup>. Esta afirmación de corte schmittiana nos sitúa en la paradójica relación, según la cual la violencia de un estado de naturaleza que implicase la guerra y el ejercicio del poder despótico sobre los otros encontrase su fin mediante un acto mismo de violencia que instituyese un poder, una ley y, con ella, el orden. La violencia como medio para el fin de la violencia<sup>573</sup>. Esta relación originaria entre violencia, poder y política en el inicio de *Sobre la Revolución* se problematiza con la intención de escapar del centro de gravedad que sobre esta cuestión ejerce el pensamiento de Carl Schmitt, tal y como podemos observar al comienzo de *Sobre la violencia*. En esta obra Arendt establece una distinción conocida entre el poder, la potencia, la fuerza, la autoridad y la violencia<sup>574</sup>. Mediante esta distinción según la cual el poder se corresponde con *la capacidad humana de actuar concertadamente* y la violencia tiene un marcado carácter instrumental unida a la

---

<sup>571</sup> Birmingham, P., *Opus Cit.*, pág. 104

<sup>572</sup> Arendt, SR 22 [OR 20]

<sup>573</sup> A propósito de esta relación entre violencia poder y política véase Balibar, É., *Violence et civilité*, París, Galilée, 2010.

<sup>574</sup> Arendt, SV 60-63; [OV --]

dominación y a la fuerza, encuentro una modificación de los apuntado en *Sobre la revolución* respecto de las relaciones entre poder y violencia y sobre el inicio o institución del poder como forma de organización de la vida. También en *Sobre la violencia* Arendt apunta como no es posible encontrar una alternativa a la violencia ni a la guerra como *ultima ratio* como continuación de la política en tanto en cuanto sigamos identificando

«[L]a independencia nacional, es decir, la libertad de dominio exterior, y la soberanía del Estado, es decir, la reivindicación de un poder irrefrenado e ilimitado en los asuntos exteriores»<sup>575</sup>.

Intentar desandar el camino de la guerra y de la violencia buscando una alternativa a este callejón sin salida pasa, si aceptamos el punto de vista de Arendt, por dejar de identificar la soberanía, la independencia y el poder ilimitado del Estado en lo que considera asuntos exteriores a él, es decir, a su territorialidad. Puede parecer exagerado aludir en este punto en una reflexión sobre el derecho a tener derechos de los seres humanos y del derecho a migrar de las personas la reflexión sobre la guerra. Nada más lejos de la realidad. Sin temor a exagerar los Estados Nacionales libran, con sus políticas migratorias y con su gestión del sistema de desplazamiento global que ordena el mundo, una guerra contra las personas en desplazamiento. En la retórica que intenta legitimar su actuación los Estados unen sin ningún pudor sus medidas anti-inmigración a los esfuerzos en su lucha global contra el terrorismo, contra el narcotráfico y contra la trata de personas. En sus fundamentos, las políticas migratorias y de control de población se sostienen sobre los pilares de la soberanía nacional, el control territorial del Estado y la autonomía de éste para decidir sobre el acceso a su territorio y sus servicios. La exageración no reside, pues, en unir la reflexión sobre la guerra y su conexión con el poder autónomo y soberano del Estado en los asuntos exteriores sino en la violencia ejercida cada día en el control fronterizo en cualquier parte del globo. Dicho esto y retomando el análisis de la cita de Arendt, hago mía la interpretación que Peg Birmingham expone a propósito de la importancia y significado de *Sobre la violencia* en la reflexión arendtiana. Para Birmingham:

«*Sobre la violencia* supone un cambio de opinión en la reflexión sobre la relación entre la acción y la ley (...) Bajo la amenaza de la guerra total y de la total aniquilación en un mundo global (...) Arendt se da cuenta de que una comprensión de la ley, primero de todo, como un muro que separa el espacio de la acción política de la violencia que espera fuera de las puertas de la ciudad, en segundo lugar, enraizada en una política doméstica sin ningún tipo de concepto de los asuntos o relaciones exteriores, y, en

---

<sup>575</sup> «Que no exista una alternativa no significa, -como sigue diciendo Arendt-, que la guerra no haya quedado anticuada» en Arendt, SV 12-13 [OV --]

tercer lugar, como no constituida fuera de la acción política pero de hecho nacida de algún tipo de decisión soberana, solamente anticipa la total aniquilación del mundo»<sup>576</sup>.

Concebir el espacio exterior a la ley y el territorio sobre el cual está vigente como un afuera, vacío, exterior y violento impide una comprensión adecuada del mundo global en que vivimos al sobredimensionar el peso de la soberanía como categoría central a partir de la cual organizar nuestra comprensión y reglamentación del mundo y sus procesos. No podemos seguir concibiendo la ley como un dique<sup>577</sup> que contiene la llegada del caos que traen los bárbaros que provienen del exterior, ni como un espacio vacío la que debiera ser una red de relaciones de cooperación y acción concertada entre personas, territorios y ordenamientos jurídicos. Como podemos ver esto implica un distanciamiento importante respecto de lo afirmado en la condición humana al asumir allí por completo esta noción de la ley-muralla y de los presupuestos que la acompañan<sup>578</sup>. En este sentido la ley no es válida fuera de la ciudad y su poder coercitivo está vigente sólo sobre el espacio que se encierra y clausura dentro de sus límites. Así, para los griegos, la ley no es un puente entre una colectividad política y otra sino un muro y el lugar que demarca una violencia mítica. Ahora bien, en *La promesa de la política* Arendt vuelve a pensar sobre Troya, la ciudad de la guerra y la aniquilación por antonomasia y encuentra junto a la concepción de la ley como muralla que representa la respuesta griega, la respuesta romana. Con la destrucción de los muros de Troya, de la identidad y de la ley, es decir, de la ciudad, Eneas y Roma no pierden su mundo sino que ganan un nuevo espacio político. En lugar de regresar y reconstruir los muros de la ciudad inician un viaje hacia afuera. Así, la concepción romana de la ley viene marcada, para Arendt, por su experiencia ajena por completa a la visión griega. Así mientras para los griegos la ley es una frontera que no puede excederse, y no una relación o un vínculo. Pero, como sabemos:

«A la acción, precisamente porque por su esencia establece siempre relaciones y vínculos, le es propia allí donde se extiende una desmesura (...) toda relación establecida por la acción al involucrar a los seres humanos que a su vez actúan en una red de relaciones y referencias, desencadena nuevas relaciones (...) y siempre pone en relación y movimiento más de lo que el agente en cuestión había podido prever. A esta tendencia a lo ilimitado se enfrenta el *nomos* griego circunscribiendo la acción a

---

<sup>576</sup> Birmingham, P., *Opus Cit.*, pág. 105

<sup>577</sup> Arendt, HC 63-64 [CH 71]: «Originariamente la ley se identificó con esta ley fronteriza, que en los tiempos antiguos era un verdadero espacio (...) Literalmente era una muralla sin la que podría haber un conjunto de casas pero no una comunidad política. Esta ley-muralla era sagrada pero sólo el recinto era político».

<sup>578</sup> De esta concepción se desprende la afirmación de la política como un concepto fronterizo al cual es inherente la violencia, pues aunque Arendt afirme ahí que la *polis* es un espacio para la persuasión a través del discurso y la acción, y no un lugar para la violencia, la violencia inherente al muro sugiere lo contrario.

lo que pasa entre hombres dentro de una polis y sujetando a ésta todo lo externo con que en su actividad deba establecer vínculos»<sup>579</sup>.

La ley en este sentido intenta contener la fugacidad de la palabra dicha y de la acción realizada mediante el repliegue interior y su solidificación queda ejemplificada en el muro de contención que hace perdurable la voz y la acción. Pero ese repliegue supone un abandono de la relación con los otros, con lo exterior<sup>580</sup> que, a juicio de Arendt supuso el fin de la Hélade por su incapacidad para crear una alianza entre ciudades, entre espacios, experiencias, acciones e identidades. Así pues, y más allá de las limitaciones y condicionantes que hallemos en ello:

«[E]s indudable que el concepto de una política exterior y, por tanto, la noción de un orden político fuera de las fronteras del propio pueblo o Estado, es de origen exclusivamente romano. Esta politización romana del espacio entre los pueblos da inicio al mundo occidental, es más, sólo ella genera el mundo occidental *qua* mundo»<sup>581</sup>.

Esta politización consiste en la superación del vacío o el desierto mediante el tejido de una red de relaciones y espacios de encuentro compartidos exteriores a los límites de la comunidad. La responsabilidad compartida y la acción concertada hacen surgir más allá de las propias fronteras el espacio común de la política exterior. Tal y como nos recuerda Arendt, estamos tan acostumbrados a concebir la ley como un decálogo de prohibiciones que hemos perdido de vista su realidad espacial y las condiciones que hacen posible concebir la ley como un puente de encuentro y un mecanismo más para hacer cubrir la tierra con el mundo de los asuntos humanos de cuyo aspecto nos responsabilizamos de forma concertada. De lo contrario, si ese espacio es mero vacío no tiene ley y no se trata del mundo, en el sentido de la convivencia de los seres humanos, sino de un desierto. Vemos así opuestas dos lógicas o dos leyes que afectan de forma decidida a la estructura del espacio y la realidad que se aventura más allá de las fronteras y muros de nuestras sociedades: la ley del desierto frente a la ley de la política. [...]

Una estructura global del mundo exige la construcción de este mundo global, en términos arendtianos, a fin de construir sistemas de acción conjunta, de corresponsabilidad

---

<sup>579</sup> Arendt, PP 212 [PP --]

<sup>580</sup> «Nunca hubo entre ellas –las civilizaciones anteriores al Imperio romano– un mundo a través del cual, si todo iba bien, se tendían comunicaciones como finos hilos y sendas que cruzaban la tierra yerma, pero a través del cual, si todo iba mal, proliferaban las guerras y se arruinaba el mundo existente » Arendt, PP 215

<sup>581</sup> Arendt, PP 214-215

y justicia global. Sirvan estos apuntes como un aprendizaje mediante el cual comenzar a repensar y reorganizar la forma política del mundo.

**b) Hacia un derecho a la movilidad: sobre los deberes del estado hacia los *inmigrantes* y sobre el derecho a excluir como una prerrogativa soberana.**

Una vez reconsiderada la importancia de la política exterior y de la capacidad de la ley entendida a partir de la noción de alianza para convertir el desierto en mundo y ampliar y reconocer derechos a las personas más allá del territorio y la nacionalidad es el momento de revisar la forma política de ese mundo entre los estados para dar cabida a un derecho a la movilidad que, como hemos visto, se concibe como consecuencia de asumir como criterio el reconocimiento de la personalidad jurídica de los seres humanos. Este carácter central del derecho a tener derechos nos permite emplearlo como estándar de análisis de las distintas argumentaciones a favor y en contra de ese derecho a la movilidad y a elegir el lugar de residencia en el que desarrollar un proyecto vital que llamamos *ius migrandi*. En este sentido el análisis y la reflexión a favor del *ius migrandi* toman como punto de partida un análisis de las razones y argumentaciones dadas hasta ahora al respecto, partiendo de la descripción del régimen de extranjería y el derecho internacional de las migraciones en la actualidad.

Esta reflexión lo es, por tanto, en el fondo sobre la relación de complementariedad u oposición que se da entre los distintos planos o esferas del orden jurídico en nuestro mundo, y la prioridad y prevalencia que debe existir entre la legislación internacional en materia de derechos humanos y los ordenamientos jurídicos nacionales. Señalar el carácter prioritario de los derechos humanos respecto de lo prescrito en el ordenamiento interno de un estado implica, más allá de invertir el modo en que interactúan esferas distintas del derecho, la reflexión sobre el carácter universal, prioritario, inalienable y efectivo de los derechos humanos. La pregunta que resume quizás a todas las anteriores sería ¿tienen derechos humanos las personas en desplazamiento?. En la medida en que esta pregunta en tanto que exige precisar de qué derechos o colección de derechos hablamos al plantearla y, en el mismo sentido, exige repensar la noción de ciudadanía, su extensión, concreción y fundamentos, será respondida en el siguiente capítulo de nuestro trabajo. Aquí nos centraremos sólo en la cuestión que afecta al razonamiento hasta aquí ensayado, a saber: ¿tienen derecho los estados nacionales en razón de su soberanía a negar la posibilidad de reconocer e implementar un derecho humano a la movilidad? o dicho de otra forma ¿qué



deberes tiene el estado para con las personas en desplazamiento?. Como puede observarse, estas preguntas suponen ya en su formulación una inversión de la carga de la prueba de modo que es el estado quien debe argumentar por qué está legitimado para no reconocer ciertos derechos a seres humanos que bien en su territorio bien en su puerta de acceso solicitan en virtud de su personalidad jurídica desligada de su procedencia su protección. Veamos pues hasta donde nos lleva esta indagación y la inversión no sólo de los términos en los que se realizan las preguntas sino, y sobre todo, quién es el sujeto interrogado.

### **La libertad del movimiento en nuestro mundo de ayer**

Actualizar en este contexto la tesis de la inadecuación entre la materia y la forma del mundo nos lleva a hablar del nuestro como un mundo caduco, informado por estructuras obsoletas que causan dolor e injusticia y que, nuestro apego hacia ellas, nos impide pensar el mundo y su forma política de otro modo.

Un buen ejemplo de ello podemos encontrarlo a la hora de describir la tesis que vertebra los regímenes de extranjería en nuestra actualidad global, la cual lejos de priorizar respuestas corresponsables ante las desigualdades globales en el marco del orden internacional de derechos en los términos arendtianos ya apuntados sigue operando en clave estatal nacional. En la actualidad es el paradigma estatista el que domina el estado de la cuestión relativa a la realidad efectiva de los derechos humanos y del reconocimiento de derechos fundamentales más allá de la nacionalidad. Tal y como sostiene Ángel Chueca «frente a la exigibilidad del respeto a los derechos humanos de todas las personas, incluidas las inmigrantes, sigue existiendo una vigorosa tesis y una no menos fuerte práctica estatista (...) Dicha tesis plasma lo que puede denominarse como el clásico régimen de extranjería»<sup>582</sup>. Podemos describir brevemente el contenido de la tesis estatista y las consecuencias que de ella se derivan del siguiente modo:

- ❖ «El estado actúa como limitador de los derechos humanos del extranjero»: los Derechos humanos sólo los concede el Estado y, por tanto, le corresponde exclusivamente al estado decidir en materia de extranjería.
  - a) El estado tiene derecho a controlar la entrada, la permanencia y la salida de extranjeros de su territorio.

---

<sup>582</sup> Chueca Sancho, Á. G., "El *ius migrandi* en el Derecho Internacional de las migraciones" en Balado Ruiz-Gallegos, M., *Inmigración, Estado y Derecho*, Barcelona, Bosch, 2008, pág 753.

- b) Los derechos de las personas se hallan nacionalizados y, por ello no tienen por qué ser comunes a todos los seres humanos.
- c) El estado puede admitir o no en su territorio a los extranjeros, puede expulsarlos y no tiene por qué otorgarles el mismo nivel de derechos que a sus nacionales.

De esta afirmación y de los puntos en los que se sostiene cabe señalar que si bien el estado suele atribuir y reconocer derechos humanos casi únicamente a sus nacionales, la población de un estado no está formada sólo por sus nacionales sino que incluye a otras personas dependientes de su jurisdicción. De forma que «si la atribución de derechos a las personas se basa en su nacionalidad, aparece entonces la categoría jurídica de extranjero como discriminante»<sup>583</sup>.

La tesis estatista suele justificarse situando la pérdida de identidad que supondría la llegada de un gran número de personas procedentes de otros lugares, con lenguas, religiones y prácticas culturales diversas respecto de la supuestamente homogénea cultura nacional. Cuando la tesis estatista admite a extranjeros suele reducir dicha admisión a situaciones excepcionales<sup>584</sup> que aconsejan, en interés del estado que recibe a estas personas empleando el control de acceso y permanencia de personas de una forma protésica y utilitarista, tal y como ya se ha señalado anteriormente. La construcción de la nación, la nacionalidad y el nacional, fruto del repliegue al interior de las fronteras y del linaje de la colectividad política, necesita del afuera, del extranjero para poder articularse. Los trabajadores invitados, y el conjunto de máscaras sociales y jurídicas que cubren el rostro fragmentado de las personas en desplazamiento, representan la temporalidad, la precariedad y el carácter utilitario de la excepción a poder penetrar en el territorio del estado y configuran las estructuras de la experiencia diaria del desplazamiento. De este modo, la precarización y la discriminación en el disfrute de derechos se han convertido en el emblema de la mayoría de leyes y sistemas de extranjería<sup>585</sup>. Esto nos lleva a señalar como en muchos casos los ordenamientos jurídicos internos de los distintos estados se olvidan

---

<sup>583</sup> Chueca Sancho, Á. G., *Opus cit.*, pág. 754. Cfr. Julien-Laferrière, F., "L'étranger, une catégorie juridique discriminante" en Asseo, H., Julien-Laferrière, F. y Missaoui, L., *L'étranger*, Tunes, Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain, 2001, pág. 21.

<sup>584</sup> Ya sean circunstancias excepcionales que afectan al estado que recibe a esas personas, o circunstancias extraordinariamente graves que afectan a dichas personas y que ese estado reconoce excepcionalmente como merecedoras de ser consideradas ante una demanda a acceder a su territorio.

<sup>585</sup> «Precarización, pues cada vez son mayores las potestades estatales para no dejar entrar o expulsar a personas no nacionales, privándoles así de los derechos reconocidos dentro de su territorio. Discriminación porque se parte del principio de desigualdad entre nacionales y extranjeros, y como consecuencia de ellos los derechos humanos pierden su universalidad» en Chueca Sancho, *Opus cit.*, Pág 755

del principio esencial de igualdad y no discriminación entre seres humanos, que el derecho internacional de los derechos humanos prescribe, así como de la prohibición de discriminar por motivos de nacionalidad.

Si ahora centramos nuestra mirada en el encaje de la libertad de movimiento dentro del orden internacional de derechos humanos y los distintos ordenamientos jurídicos veremos como a la luz de la tesis estatista expuesta con anterioridad, así pues:

«La tesis de que los derechos fundamentales y sus garantías son una conquista de las actuales democracias constitucionales sufre una excepción que equivale a un desmentido. Se trata de la específica libertad de movimientos o de circulación que es la libertad de emigrar del propio país de origen y de inmigrar en otros países, tan reconocida en el pasado como desconocida hoy»<sup>586</sup>.

Un análisis del desplazamiento nos permite desvelar, como sucede en este caso, más que un desajuste un conflicto entre los principios democráticos y los derechos humanos ante la mera presencia de seres humanos no unidos al estado por la nacionalidad. El mundo en que vivimos excluye del conjunto de derechos propios del ser humano el derecho a la movilidad, cuando su negación implica que al negarle a alguien el derecho a estar aquí la posibilidad de hacer valer su personalidad jurídica, en la medida en que si no puedo estar no puedo solicitar la protección a mis derechos ni el acceso efectivo a ellos. En este sentido decimos que el *ius migrandi* se configura como un corolario del reconocimiento primario del derecho a tener derechos para todo ser humano y del derecho a exigir el reconocimiento de esta dimensión. A pesar de que este derecho a la movilidad, a la libre elección y desarrollo del propio proyecto vital, ha formado parte de los derechos naturales o fundamentales, según la tradición, desde los inicios<sup>587</sup> de la civilización jurídica moderna –en términos de Ferrajoli– la primacía de la soberanía, y el abandono de estructuras compartidas, y exteriores a los estados, de justicia y fraternidad han provocado la perversión del derecho a la movilidad. El éxito en esta inversión de los fundamentos y las prioridades en este ámbito ha sido tal que ha conseguido popularizar la idea de que el *ius migrandi* no sólo es imposible en la práctica sino que es una imposibilidad teórica, desautorizando la mera posibilidad de reflexionar y argumentar en su favor. Nosotros, en cambio, estimamos con Carlos Fuentes en la necesidad de «una nueva legalidad para una nueva realidad»<sup>588</sup>, y elegimos volver a pesar por qué nos parece imposible argumentar de forma anti-intuitiva en contra de la

---

<sup>586</sup> Ferrajoli, L., *Principia Iuris. Teoría del derecho y de la democracia*, Madrid, Trotta, 2011, Volumen 2, pág. 340

<sup>587</sup> En alusión a la teorización hecha por Vitoria, Locke o Kant de distintas formas de legitimación de la movilidad más allá de las fronteras del estado.

<sup>588</sup> Fuentes, C., "Europa y América Latina", *Le Monde Diplomatique*, Edición española, n° 97, noviembre de 2003, pág. 32.

afirmación básica de que nadie tiene más derecho que otro a vivir en un lugar de la tierra y, de una cuestión meramente fáctica como haber llegado antes a ese lugar derivar un derecho originario a estar ahí y la legitimidad para impedirle a otra persona llegar a él y compartirlo juntos. Aunque podemos estar de acuerdo en que es difícil hablar de derechos absolutos e ilimitados, cabe recordar sin duda que «los límites de un derecho no pueden tener tal contenido o intensidad que llegue a significar la negación o desconocimiento del derecho mismo»<sup>589</sup>, algo que parece estar más cerca de ser el caso en lo relativo al derecho al desplazamiento que lo contrario.

Si acudimos ahora lo dicho por Ferrajoli en su obra *Principia Iuris* a propósito del pluralismo internacional de los ordenamientos jurídicos veremos cómo

«junto al estado han hecho su aparición otras formas políticas originarias, producidas por otros poderes constituyentes, que han puesto en crisis, a través de los ordenamientos inter- o supranacionales constituidos por ellos, la autosuficiencia normativa de los estados nacionales y su misma independencia y soberanía»<sup>590</sup>

Retomemos ahora esa reflexión sobre la posibilidad, argumentación o limitaciones que pueda tener el derecho al desplazamiento que llamamos aquí *ius migrandi*. Desde la perspectiva de ese *derecho a desplazarse*, y también, de ese *derecho a estar aquí* vemos cómo este derecho intenta abrirse paso en un contexto de amurallamiento del mundo, de implementación de un sistema jerarquizado de desplazamiento que podemos concebir como un intento por mantener alejadas a las personas no-deseadas del mundo rico<sup>591</sup>. Al pensar en argumentos que puedan ayudarnos a analizar las distintas miradas sobre este problema encontramos en el resumen de Jeremy Harding una buena pauta. Allí Harding menciona a propósito de trabajos sobre la ética del desplazamiento la obra de Wellman y Cole *Debating the Ethics of immigration: Is there a right to exclude?*<sup>592</sup>. El estado actual del derecho al desplazamiento, marcado por el papel protagonista de la soberanía nacional en el modo actual de concebir la forma política de nuestro mundo, ha hecho de la frontera en este sentido un lugar para la negociación entre los de dentro y los de fuera, pero dejando la capacidad de decisión a quienes estando en el interior y en su calidad de propietarios permiten o no el acceso a los *otros*.

---

<sup>589</sup> Chueca Sancho, Á. G., *Opus Cit.*, pág. 774

<sup>590</sup> Ferrajoli, L., *Opus Cit.*, Volumen 2, pág. 471

<sup>591</sup> Harding, J., *Border Vigils. Keeping Migrants Out of the Rich World*, Londres, Verso, 2012, pág. 76 y ss.

<sup>592</sup> Wellman, C. H., y Cole, P., *Debating the Ethics of immigration: Is there a right to exclude?*, New York: Oxford Uni. Press, 2011

## Sobre el derecho a excluir como una prerrogativa soberana

Al respecto de la potestad del estado para decidir unilateralmente sobre el acceso a su territorio quiero considerar ahora la tesis de Wellman al respecto, y discutirla adecuadamente. La obra comienza con una sencilla definición de la migración como:

«Immigration occurs when someone moves to one country from another. Importantly, one is an immigrant only if one plans to stay indefinitely in the new country»<sup>593</sup>.

Vemos como la migración queda definida desde el inicio, y reducida, al hecho de inmigrar, en la medida en que lo relevante en este trabajo es reflexionar sobre si las personas tenemos un derecho incondicionado a entrar en el territorio de un Estado al que no pertenecemos y, en paralelo, si los Estados tienen derecho éticamente a argüir algo así como un derecho a excluir, que los faculte para prohibir el acceso a su territorio a los extranjeros. Más allá de esta acotación que parece ir a favor de esta reducción del desplazamiento a la inmigración este enfoque que pretende reflexionar con carácter general sobre el desplazamiento y sus condiciones éticas al olvidar a los propios nacionales que salen al exterior y se integran dentro de una estructura global de desplazamiento y acaban viviendo a miles de kilómetros de su lugar natal nos sigue pareciendo una forma de privilegiar, ya desde su planteamiento, las opiniones y experiencias que se dan en la sociedad receptora de los migrantes obviando el resto de circunstancias que hacen posible ese hecho.

La migración es, para nuestros autores, teóricamente relevante en el sentido de que, tal y como señalan otros teóricos, pone en tensión las estructuras políticas del mundo en que vivimos al confrontar al Estado tomado como un todo frente a los derechos individuales de ciudadanos y extranjeros. Podemos ver esta tensión en estas primeras consecuencias de esa oposición:

- No es posible afirmar el derecho del Estado a controlar el paso (tráfico, tránsito, traspasar) sus fronteras territoriales sin negar que los extranjeros (los de fuera) tienen derecho a la libertad de movimiento que les permite desplazarse de un país a otro.
- El dominio estatal sobre la inmigración limita, a su vez, los derechos de los nacionales (los de dentro), puesto que implica una limitación de la libre disposición respecto de su propiedad, en la medida en que no pueden invitar unilateralmente a los extranjeros a ir a su propio país (entendiendo que es propiedad de sus nacionales).

---

<sup>593</sup> Wellman, C. H., y Cole, P., *Opus cit.*, pág. 1

### El argumento de Wellman: el derecho a excluir

Planteado así el asunto como análisis de la relación entre el Estado, los derechos individuales de los nacionales y de los extranjeros, en el marco de una reflexión sobre los principios y normas éticas que deben gobernar el desplazamiento, Wellman defiende «el legítimo derecho del Estado a excluir a los extranjeros» (de nuevo *outsiders*). De este modo, los Estados<sup>594</sup> están moralmente justificados para diseñar y desarrollar sus propias políticas migratorias y, por tanto, decidir en qué medida aplica el derecho de admitir o no en su territorio y en su colectividad política a personas que no pertenecen a ella.

Para afirmar esta conclusión Wellman plantea un argumento<sup>595</sup> basado en tres premisas, el cual podemos presentar de forma esquemática del siguiente modo:

- a) Primera premisa: los Estados tienen derecho a auto-determinarse políticamente.
- b) Segunda premisa: la libertad de asociación es un componente esencial de la auto-determinación política.
- c) Tercera premisa: la libertad de asociación también consiste en el derecho a no asociarse con otros.

De estas premisas Wellman extrae como conclusión que, y cito: «del mismo modo en que un individuo tiene el derecho de determinar con quién (caso de que así sea) le gustaría asociarse, un grupo de ciudadanos tiene el derecho de determinar (caso de que así fuera) a quién desearía invitar al interior de su comunidad política. Y del mismo modo en que la libertad de asociación permite a un individuo rechazar todas las asociaciones, una corporación política está facultada para excluir a todos los extranjeros, incluso aquellos que solicitan entrar de forma desesperada»<sup>596</sup>. Para poder presentar una adecuada defensa del derecho del Estado al control de la inmigración, Wellman debe explicar por qué afirmar el dominio del Estado sobre la inmigración no repercute en los derechos de los otros.

Para cumplir esta exigencia Wellman emprende una tarea doble: por una parte discute los cuatro tipos de argumento que suelen argüir los defensores del paradigma de las fronteras abiertas, a saber: igualitaristas, liberales, demócratas y utilitaristas. Estos argumentos, según Wellman, o no aportan una prueba a favor de las fronteras abiertas, o si

---

<sup>594</sup> En todo momento Wellman habla de "legitimate States"

<sup>595</sup> *Opus cit.*, pág. 2 y ss.

<sup>596</sup> «Just as an individual has the right to determinate with whom (if anyone) she would like to associate, a group of fellow-citizens has a right to determinate whom (if anyone) it would like to invite into its political community. And just as an individual's freedom of association entitles her to shun all associates, a corporate political entity's freedom of association entitles it to exclude all foreigners, even those who desperately seek to enter» *Opus cit.*, pág. 2-3

lo hacen su peso es insuficiente como para impedir que el Estado esté legitimado para diseñar y desarrollar unilateralmente su propia política y gestión migratoria. Por otra parte, Wellman analiza una larga serie de asuntos concretos que forman parte del hecho migratorio, a saber: la definición moral del status de refugiado, cómo debemos diseñar una institución internacional con autoridad global sobre la inmigración, las circunstancias (si las hay) según las cuales un país debe contratar trabajadores invitados, en qué obligaciones incurre un país rico cuando recluta activamente trabajadores cualificados, y si hay alguna limitación o restricción para los criterios de selección que un país puede usar para decidir entre la solicitud de acceso de unos inmigrantes u otros. A juicio de Wellman de ninguno de estos asuntos ni de su análisis de los mismos se desprende ningún hecho u argumento que invalide su conclusión y afirmación principal de modo que los Estados están legitimados para ocupar una posición privilegiada en la dominación moral sobre la inmigración.

### **El argumento de Dummett: invertir la carga de la prueba**

«Reconocer que un estado tiene el deber de considerar las demandas de los refugiados significa rechazar la idea de que un estado no tiene deberes hacia aquellos que no son sus ciudadanos»<sup>597</sup>. De este modo comienza Michael Dummett su reflexión en torno a los deberes de un estado hacia los migrantes. Según la sola idea de acuerdo con la cual el estado sólo tiene obligaciones para con sus ciudadanos proviene de una errónea concepción acerca del motivo de la existencia del estado, es decir, el representar al conjunto de ciudadanos ante el mundo el objetivo último del estado, y deriva de ello el hecho de tener necesariamente deberes más allá de sus propios ciudadanos. El argumento de Dummett procede de este modo<sup>598</sup>, a saber:

- (1) Los ciudadanos de cualquier país tienen obligaciones morales hacia cualquier otro ser humano a quien sus acciones u omisiones puedan afectar.
- (2) Por ello tienen, como grupo, obligaciones morales colectivas hacia los ciudadanos de otros países.
- (3) Puesto que el estado al que pertenecen les representa ante el resto del mundo tiene, por esa misma capacidad, obligaciones morales hacia otros estados y hacia los individuos pertenecientes a esos estados.

---

<sup>597</sup> Dummett, M., *Sobre inmigración y refugiados*, Madrid, Cátedra, 2001, pág.59

<sup>598</sup> Dummett, M., *Opus Cit.*, pág. 60

Para Dummett resulta evidente que «el egoísmo colectivo no es una cualidad más admirable que el egoísmo individual». El egoísmo colectivo es el origen de aquellas demandas de soberanía nacional que piden libertad para el estado nación en la persecución de los deseos de sus propios miembros y sin tener en cuenta sus responsabilidades y obligaciones ni derechos, necesidades y deseos de quienes pertenecen a otros países. De nuevo la forma nacional y el orden internacional aparecen como el elemento a partir del cual Dummett señala como la garantía de un egoísmo nacional universal<sup>599</sup>.

Respecto del derecho de un estado a rechazar o aceptar aspirante a inmigrantes, y de sus deberes hacia ellos cabe concebir al menos dos posiciones extremas enfrentadas: la de quienes reconocen el derecho del estado a controlar sus propias fronteras, y la de quienes sobre la base de la libre circulación del capital y las mercancías piden la anulación de las fronteras y el libre movimiento de las personas. La posición de Dummett tiende a situarse próxima a un reconocimiento del derecho al libre movimiento o desplazamiento de personas con una restricción al mismo, el derecho de los pueblos a no ser «sumergidos». De este modo reconoce el carácter legítimo de ciertas restricciones migratorias de los países pequeños y/o débiles. Sólo serían legítimas según su visión ciertas restricciones del derecho al desplazamiento dirigidas a evitar escenario similares a la ocupación militar o la dominación colonial. Ahora bien, respecto a la atribución y reconocimiento de derechos podemos distinguir lo siguiente:

- (1) *Atribuirle a alguien o a todos el derecho de hacer o tener algo.* En su sentido más débil significa que una persona no hace mal haciendo o teniendo esa cosa y, por tanto, sería una equivocación impedirle o ponerle trabas para que lo haga o lo tenga. Los derechos de este tipo, incluso siendo inviolables, son condiciones, en la medida en que son «derechos a hacer esto y eso si uno quiere y puede»<sup>600</sup>.
- (2) Un sentido más fuerte en el que puede decirse que alguien tiene un derecho es aquel según el cual todo el que pueda, y el estado o la autoridad subordinada particularmente, tiene obligación de asegurar el derecho de esa persona. En este sentido hablamos de un derecho absoluto como el derecho a la vida, al sustento y al refugio.

Para Dummett un derecho es automáticamente inviolable cuando se protege con él las necesidades elementales de una existencia humana, cuando protege el vivir según la propia

---

<sup>599</sup> «El sistema de naciones-estado prácticamente garantiza el egoísmo nacional universal» en Dummett, M, *Opus Cit.*, pág. 61

<sup>600</sup> Dummett, M., *Opus Cit.*, pág. 67



personalidad. Así, a propósito de la distinción entre derechos absolutos y condicionales Dummett establece lo siguiente: «contra el estado los derechos del primer tipo –esenciales a la vida humana– son absolutos, los del último son sólo condicionales»<sup>601</sup>. De acuerdo con esta distinción entre derechos condicionales y absolutos cabe argumentar lo siguiente respecto al refugio y el acceso a un país perteneciendo a otra nacionalidad: «Si hay derecho a entrar en un país del cual no se es ciudadano, obviamente es en general un derecho sólo en el sentido más débil, en el sentido condicional. Sólo en casos especiales como en el de aquellos que huyen de la persecución o son desterrados de sus países, puede ser un derecho que todo el mundo tiene obligación de permitir que se ejerza»<sup>602</sup>.

---

<sup>601</sup> Dummett, M., *Opus Cit.*, pág. 68

<sup>602</sup> Dummett, M., *Opus Cit.*, pág. 69

## Pasaje nº 11

Llamar a la puerta serviría de algo - siguió el lacayo sin escucharla -, si tuviéramos la puerta entre nosotros dos. Por ejemplo, si tú estuvieras dentro, podrías llamar, y yo podría abrir para que salieras, sabes.

*Alicia en el País de las maravillas*

Lewis Carrol



### Capítulo 3.- Ciudadanía: repensar las formas de pertenencia política en la era global en el contexto de la ética de las migraciones

Al menos desde la caída del muro de Berlín, y posterior desarrollo del proceso de construcción de un sistema global para el mundo, la ciudadanía, y la reflexión sobre los derechos de las personas en ese mundo globalizado y en desplazamiento, han ocupado el primer plano de la reflexión en el ámbito de la teoría y la filosofía política<sup>603</sup>.

Siguiendo a Rainer Bauböck<sup>604</sup> podemos definir inicialmente el concepto de ciudadanía: (1) En un sentido amplio como «un estatus de completa e igualitaria pertenencia a la comunidad política con autogobierno que comporta derechos y obligaciones, y se apoya en ciertas virtudes». (2) En un sentido más restringido se equipara a la nacionalidad, es decir «una afiliación formal de personas a estados». En este sentido y de acuerdo con lo dicho anteriormente el análisis del sistema de desplazamiento global en su estado actual, e incluso una aproximación teórica a las implicaciones del desplazamiento de personas a través del mundo, revelan la inadecuación entre la materia y la forma política de nuestro mundo. La reflexión elaborada sobre el derecho de hospitalidad y el derecho a tener derechos, y como corolario de éste, el *ius migrandi* o derecho de desplazamiento, revela igualmente la crisis tanto normativa como descriptiva de la relación entre territorialidad y ciudadanía. El desplazamiento de personas genera multitud de incongruencias y mina el modo tradicional de comprender la relación entre los estados y los derechos que cabe reconocer a las personas más allá de su nacionalidad o lugar de residencia.

El propósito de este capítulo es el de reflexionar de forma crítica –y tomando como punto de partida los resultados obtenidos a lo largo de la investigación– sobre las discrepancias, incoherencias y fallas que la relación entre el territorio, la soberanía y la ciudadanía implican y repensar, a la luz de las trágicas consecuencias personales, de las situaciones de injusticia y de la vulneración de derechos que de ellas se derivan, las formas de pertenencia en un mundo global. Eso equivale a poner en tensión el concepto, y la praxis, de ciudadanía al conectarlo por una parte con la realidad transnacional del

---

<sup>603</sup> Cfr. Kymlicka, W., y Norman, W., "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory", en *Ethics*, n° 104, Chicago, The University of Chicago Press, Enero de 1994, págs. 257-289.

<sup>604</sup> Bauböck, R., "Cómo transforma la inmigración a la ciudadanía: perspectivas internacionales, multinacionales y transnacionales" en Aubarrel, G., y Zapata, R.(Eds.), *Inmigración y procesos de cambio: Europa y el mediterráneo en el contexto global*, Barcelona: Icaria, 2004, pág. 179

desplazamiento, con la reflexión ética sobre las experiencias de las personas en desplazamiento y con el análisis de las políticas migratorias y sus efectos. Este enfoque triple a la vez normativo, descriptivo y conceptual implica una reevaluación en profundidad del concepto de ciudadanía y sus fundamentos con la vista puesta en plantear el sentido de las siguientes preguntas, y su impacto sobre la ciudadanía en un contexto global, a saber: ¿quién pertenece a la colectividad política?, ¿qué derechos debe tener un ciudadano? ¿quién puede entrar, quedarse, estar *aquí*?

### 3.1. Ciudadanía, universalismo y alteridad

*¿Qué es un ciudadano?* No es posible responder de modo unívoco a esta pregunta por depender la respuesta del lugar y el momento histórico en que ella se formule. De modo general decimos que un ciudadano es un miembro de una comunidad política que disfruta de los derechos y acepta los deberes derivados de su pertenencia a la misma.

Esta laxa definición es fácilmente reconocible, con pequeñas variaciones, tanto en trabajos de autores contemporáneos como en la entrada del término “Citoyen” de la Encyclopedie (1753) de D’alambert y Diderot. Ahora bien, encontramos el origen del concepto *ciudadanía* en un breve periodo de la vida política de la antigua Grecia.

En el marco de las polis o ciudades-estado el estatuto de ciudadano permite a un grupo de individuos virtuosos, por sus cualidades y posición social (independencia económica), la participación en la comunidad política, es decir, en la administración de los asuntos de la ciudad. En este sentido clásico, la comunidad política no concibe la pre-existencia de una libertad e igualdad común a todos los individuos sino que concibe la libertad como un atributo que convierte al individuo en medio para la realización de un fin social. La ciudadanía, en este sentido clásico, lejos de ser un mecanismo de inclusión social es un instrumento político de exclusión social que permite diferenciar a aquellos individuos que participan en la definición de la comunidad política de aquellos otros (mujeres, esclavos, niños, sirvientes domésticos, trabajadores manuales o extranjeros) que quedan apartados del espacio de la política. Resumiendo, la ciudadanía en la antigüedad clásica establece la diferencia entre sujetos políticos (los ciudadanos) y los individuos de los que se sirve la comunidad en tanto que meramente sujetos económicos, reproductivos o educativos.

El origen etimológico del término *ciudadanía* se encuentra en cambio en el latín y tiene como referente teórico la construcción institucional del Derecho Romano. En latín la clave de todo el grupo léxico (ciudad, ciudadano, ciudadanía, civil, cívico, civismo) está en la

*civitas*, que en castellano traducimos por ciudadanía. Lo propio sería iniciar el análisis léxico a partir del sustantivo ciudad pero en nuestra lengua esta palabra ha perdido su significado latino original, ya que la palabra latina de la que procede por evolución fonética tiene simultáneamente los valores de *ciudadanía* (1) en tanto que conjunto de todos los ciudadanos y (2) como el derecho inherente a la condición de ciudadano, y de *civismo*. Pero en el latín clásico nunca se confunden la *civitas* (el conjunto de los ciudadanos) y la *urbs* (la urbe). Luego al denominar metafóricamente al continente con el nombre del contenido, se llama ciudad a la tierra, a la urbe. Esa tendencia va acentuándose a medida que se avanza hacia el bajo latín, hasta que resulta legítimo llamar ciudad a la urbe ya con valor real, no metafórico. Para compensar el vaciado de significado de la antigua palabra ciudad (la latina, *civitas*) hubo que inventar la palabra ciudadanía, que se quedó con todos los significados de *civitas*, menos los metafóricos que la empujaron hacia la significación geográfica o urbanística.

En cambio, el concepto moderno de ciudadanía aparece en el marco de la Revolución francesa. La *Encyclopedie* define al ciudadano como «aquel que es miembro de una sociedad libre de muchas familias, que comparte los derechos de esta sociedad y disfruta de su protección»<sup>605</sup>. A pesar de este común punto de partida y ciertas referencias compartidas<sup>606</sup>, existen importantes diferencias entre los debates del siglo XVIII sobre la noción de ciudadanía y los debates actuales.

La principal preocupación respecto de las discusiones del XVIII sobre la ciudadanía era la relación entre los conceptos de «ciudadano» y «súbdito», -cuestión derivada de la vigencia de la monarquía como sistema político-. De este modo se trataba de dilucidar si, como sostienen Hobbes ambas nociones son idénticas, o si en cambio son nociones diferentes y contradictorias entre sí, como parecería sugerir una relectura ilustrada de la *Política* de Aristóteles. Si un elemento central en la noción de ciudadanía es la participación en los asuntos públicos –en el gobierno, tal y como reclaman Aristóteles y la tradición republicana– la conclusión sería negar la posibilidad de la ciudadanía en el marco de una monarquía, dónde tan sólo el monarca tendría tales atribuciones y los demás individuos serían sus súbditos. El «súbdito» tiene la obligación de obedecer a la ley del reino y disfruta de la protección del monarca, sin el derecho a participar en la formulación de la ley. Es de esta perspectiva de donde se deriva la comprensión antagónica de las figuras del

---

<sup>605</sup> Con la salvedad de que tan sólo los hombres podían ser ciudadanos y la familia era el núcleo básico y esencial de la sociedad.

<sup>606</sup> Tanto en el siglo XVIII como hoy nadie puede reflexionar sobre la noción de ciudadanía sin atender a las concepciones griega y romana de la ciudadanía.

«ciudadano» y del «súbdito». Hobbes, en cambio, aduce en contra de esta argumentación que independientemente de la forma de gobierno elegida –Monarquía o República–, la libertad es siempre la misma. Hobbes sostiene este argumento a partir de una concepción de la libertad en sentido negativo, de modo que nuestra obligación de obedecer la ley es la misma y nuestra libertad queda limitada igualmente. En nuestros días, esta reflexión entre las relaciones entre las nociones de ciudadano y súbdito han perdido vigor al asumir inicialmente el sistema democrático liberal como la forma de gobierno hegemónica en Occidente. Esto no significa, en cambio, que el concepto de «ciudadanía» haya dejado de ser problemático, como demuestra el auge y la gran cantidad de bibliografía especializada producida en la actualidad desde que a comienzo de los años 90<sup>607</sup>, y tras un periodo de relativa calma, el concepto despertara nuevamente el interés de teóricos y filósofos políticos.

Dos son las razones principales de este renacer de la ciudadanía como tema de reflexión filosófico de nuestro tiempo:

- (1) La necesidad de reconocimiento de la diversidad interna de las contemporáneas democracias liberales: la diversidad de las sociedades actuales desafía el presupuesto de homogeneidad social que subyace a la concepción moderna de la ciudadanía en su reivindicación de reconocimiento ante la invisibilidad de las situaciones de desigualdad que padecen
- (2) La presión ejercida por la Globalización sobre la soberanía territorial del Estado: la transferencia de soberanía de los estados nacionales a entidades supranacionales se une la dificultad de los estados nacionales de responder de modo aislado a realidades globales como el cambio climático que desbordan las limitaciones territoriales del estado.

Ambos ejes deben estar presentes en toda aproximación actual al tema de la ciudadanía en la actualidad que quiera ser rigurosa y completa.

### **3.2. Ciudadanos de ningún lugar: desplazados, indocumentados, no-deseados**

Los debates actuales sobre la ciudadanía reflejan las tensiones entre la ciudadanía entendida básicamente como participación política y la ciudadanía en tanto que estatus legal, acompañada o no de derechos y obligaciones. Estos debates reflejan un constante

---

<sup>607</sup> Las reflexiones de Kymlicka y Norman publicadas en 1994 servirán de acicate para reavivar la reflexión sobre la ciudadanía. Kymlicka & Norman, “Return of the Citizen: A Survey of Recent work on Citizenship Theory” en *Ethics*, Vol. 104, N° 2, Jan, 1994, 352-381, con versión en castellano disponible en *Àgora*, N° 7, 1997, 5-42.

esfuerzo por diferenciar aspectos de la ciudadanía en función de variables como el género, la orientación sexual, la clase social, la raza, la etnia, la lengua materna o la religión. Las distintas posiciones respecto de estas discusiones nos permiten distinguir al menos cuatro dimensiones principales, a partir de las cuales, definir la ciudadanía.

## DEFINICIONES

La evolución de diferentes definiciones occidentales de la ciudadanía nos ha legado un concepto de ciudadanía se compone de cuatro dimensiones principales:

- a) La ciudadanía como *estatus legal* definido por el disfrute de los derechos civiles, políticos y sociales. El ciudadano es una persona legal libre de actuar de acuerdo con la ley y que tiene el derecho a reclamar protección legal. Lo principal desde esta óptica es establecer una clara distinción acerca de quién está en condiciones de poseer el título de ciudadano. La adquisición de la ciudadanía se ha realizado, tradicionalmente, a partir de uno de estos dos criterios o de ambos sumados, a saber: el *ius soli* o la ciudadanía adquirida por nacer en el territorio de la comunidad política, o el *ius sanguinis* o la ciudadanía heredada por el origen familiar (ser descendiente de ciudadanos). Para aquellos residentes que no puedan acceder a la ciudadanía por ninguno de estos motivos la ciudadanía debe adquirirse a través de algún tipo de «naturalización». En gran parte de los países esto equivale a adquirir la nacionalidad<sup>608</sup>. Para ello es necesario acreditar un periodo de residencia legal en el país y la prueba de conocimientos suficientes acerca del idioma o idiomas oficiales y de las tradiciones y de los valores culturales.
- b) El *conjunto de derechos* reservado para los miembros de la comunidad política. Más allá de la mera dimensión legal de la ciudadanía una comprensión más amplia de esta noción es la que identifica a la ciudadanía con el conjunto de derechos que acompañan a este estatus legal. Esta perspectiva, predominante en muchas de las teorizaciones acerca de la ciudadanía, tiene su origen en el contractualismo, en la

---

<sup>608</sup> La naturalización, o el acceso a la ciudadanía a través de la adquisición de la nacionalidad del país de residencia, pone de manifiesto la confusión entre las nociones de ciudadanía y nacionalidad y muestra la alteración de la relación jerárquica entre ellas. Mientras que la ciudadanía, en tanto que pertenencia a la comunidad política sin considerar la procedencia del individuo, debería ser un concepto más extenso que el de nacionalidad, en cambio, se invierten los términos de esta relación. El origen del individuo se convierte en el criterio reductor del dominio de la ciudadanía hasta hacerlo coincidir con el conjunto de individuos naturales de ese estado (por nacimiento, herencia o naturalización). La nacionalidad eclipsa de este modo a la ciudadanía y liga el acceso a la comunidad y al conjunto de derechos que lleva aparejados queda reservado a los naturales de aquel lugar (de un modo u otro) que deben compartir a su vez un contenido cultural nacional.



relación contractual entre los individuos y el estado de modo que la relación entre ambas partes queda regulada por un conjunto de derechos y de obligaciones. Para sostener el contrato de ciudadanía el estado garantiza derechos básicos a los individuos al tiempo que éstos tienen la obligación de pagar impuestos (para sufragar las prestaciones que reciben del estado y que éste está obligado a prestar), a completar la educación obligatoria y a obedecer las leyes. La aproximación a la ciudadanía a través de los derechos extiende la promesa de una completa igualdad ante la ley a todos los miembros del estado pero deja sin resolver cómo transformar esa igualdad formal en igualdad material.

- c) La ciudadanía entendida básicamente a partir de la *participación política*. El ciudadano considerado básicamente como agente político, que participa activamente las instituciones políticas, en el gobierno de los asuntos públicos dentro de un territorio. Este privilegio ha estado reservado históricamente a un cierto grupo de individuos y se han establecido restricciones en la concesión de esa participación política por razón de edad, sexo, religión, clase social, orientación sexual, etnia o lengua materna. La vigencia de muchas de estas restricciones en muchos lugares y la lucha contra ellas ha llevado a los defensores de la ciudadanía participativa a hacer cristalizar el derecho a participar políticamente como un derecho individual hasta alcanzar el rango de derecho humano que debería ser protegido en toda circunstancia al margen y por encima de otras consideraciones legales. En este sentido puede leerse la reivindicación de Seyla Benhabib (*Los derechos de los otros*) del derecho de membresía en tanto que derecho a pertenecer a una comunidad política. Una expansión de la ciudadanía más allá de la dimensión participativa subraya que la capacidad de participar políticamente depende, al menos en parte, de la inclusión social y económica de los ciudadanos.
- d) La ciudadanía como membresía, es decir, en tanto que pertenencia a una comunidad política puede proporcionar un *sentimiento de pertenencia* a la comunidad que se convierta haga de este sentimiento una fuente específica de la que hacer depender la propia identidad. Este sentimiento de pertenencia como rasgo definitivo de la ciudadanía atraviesa interpretaciones y tradiciones políticas como el republicanismo o el comunitarismo en su estudio del proceso de construcción nacional. La noción de pertenencia lleva implícita tendencias excluyentes que retoman la importancia de la distinción entre quienes están posición de adquirir la ciudadanía y quienes no (que era primordial en la óptica de la dimensión de la

ciudadanía como estatus legal) para transformarla en la distinción posterior entre los que son ciudadanos y los que no lo son. De este modo existe una clara distinción a preservar entre un «nosotros» sustantivo, compuesto aquellos que comparten un conjunto de características, y «los otros», aquellos que en razón de sus diferencias específicas diversas quedan fuera de la colectividad. A menudo se han intentado justificar estas exclusiones por la necesidad o el interés en preservar la «cohesión social». Este planteamiento exigiría, a su vez, clarificar qué se entiende por «necesaria cohesión social» en el seno de las democracias occidentales. En muchos casos la comprensión de la comunidad política a partir de un núcleo cultural común que refleja en el orden práctico una identidad colectiva sirve como límite a la inclusión de miembros nuevos y sobre todo diferentes en la comunidad. Esta diversidad podría poner en peligro, según los defensores de este razonamiento, ese núcleo de valores y tradiciones culturales. Así podemos ver a partir de estos razonamientos el vínculo que en ocasiones se establece entre ciertas interpretaciones de la ciudadanía y el nacionalismo. Este es un vínculo que influye en gran medida en la teoría y práctica de la ciudadanía en nuestros días y que encuentra su apoyo en la interpretación del estado no sólo como un conjunto de instituciones legales y políticas que garantizan derechos y libertades sino como entidades que confieren un significado cultural y social a los ciudadanos.

Debemos tener presente que podemos distinguir estas cuatro dimensiones de la ciudadanía sólo de modo analítico puesto que en la realidad estas dimensiones trascienden los límites conceptuales que hemos tratado de delimitar y se entremezclan unas con otras, como ya hemos señalado en algún caso. Sirva como ejemplo de ello cómo de la interpretación de la ciudadanía a partir del éthos comunitario se deriva la importancia de distinguir entre aquellos que son o no ciudadanos y se dificulta el acceso a ciertos grupos de personas, como los inmigrantes, en la asignación y reconocimiento del estatus legal de ciudadano que les garantice un conjunto de derechos. Razonamiento que choca con la interpretación de la ciudadanía a partir del derecho humano a que todo hombre sea considerado sujeto de atribución de derechos y por tanto deba tener un derecho superior jerárquicamente a su residencia o no legal en un territorio a pertenecer a una comunidad política haciendo abstracción de su origen, procedencia o adscripción cultural. Por ello, de estas cuatro dimensiones la dimensión “identitaria” es la más ambigua y compleja de todas, puesto que bajo esa identidad se introduce la relación genéricamente distinta entre el universalismo formal y la concreción material de un conjunto de valores culturales. Esa

dimensión identitaria entremezcla los discursos sobre la ciudadanía con otros como las disputas acerca vigencia y validez de las identidades individual y colectiva, o la problemática de la integración, asimilación o convivencia social, en tanto que formas opuestas de reflexionar sobre pluralidad social.

Una vez presentadas las principales dimensiones del concepto de ciudadanía pasamos a presentar los dos modelos tradicionales de interpretar la ciudadanía: la tradición republicana y la tradición liberal.

En la tradición republicana destacan autores como Aristóteles, Tácito, Cicerón, Maquiavelo o Rousseau, y experiencias históricas como la democracia ateniense en tiempo de Pericles, la república romana, las ciudades-estado italianas durante el renacimiento o los consejos de trabajadores anarquistas. La principal clave del modelo republicano es el auto gobierno cívico que hace del compromiso con los asuntos públicos la máxima de la acción, encarnado en las instituciones de la Grecia clásica y en prácticas como la rotación cargos públicos de modo que, siguiendo a Aristóteles, «ciudadano es aquel capaz de gobernar y ser gobernado según corresponda» (*Política*, 1275a8). Este auto-gobierno cívico se encuentra también en el corazón del proyecto de Rousseau en *El contrato social* de modo que es mediante la coautoría de las leyes como la voluntad general de los ciudadanos hace a estos libres y a las leyes legítimas. La participación activa en el proceso de deliberación y toma de decisiones asegura que los individuos son ciudadanos y no súbditos. En esencia, el modelo republicano enfatiza, por encima de las demás, la tercera dimensión de la ciudadanía, aquella que la define como la capacidad de *participación política*.

La tradición liberal encuentra sus orígenes en el Imperio romano. La expansión del Imperio conllevó la extensión de los derechos de ciudadanía a las nuevas personas que habitaban los nuevos territorios recién conquistados y anexionados al Imperio, algo que supuso una radical transformación del concepto griego de ciudadanía. De este modo la ciudadanía significa sobre todo estar bajo el amparo de la ley, antes que participar en su formulación o ejecución. De este modo es la primera dimensión de la ciudadanía, su consideración como estatus legal, la que domina en el modelo de ciudadanía de la tradición liberal. La ciudadanía se comprende básicamente como un *estatus legal* antes que como un gobierno participativo. Es esta una concepción que se centra en la pertenencia a una comunidad jurídico-política que comparte una ley común y que puede o no coincidir con una comunidad territorial. La experiencia del Imperio Romano muestra la potencial capacidad inclusiva y expansiva de esta concepción de la ciudadanía como estatus legal.

La tradición liberal, desarrollada durante el siglo XVII, también concibe la ciudadanía básicamente como un estatus legal: la libertad política es importante como medio para proteger las libertades individuales de las interferencias que para ellas pudieran suponer otros individuos o las instituciones mismas. Si bien los ciudadanos ejercen esas libertades en el mundo de las relaciones y acuerdos privados antes que en el espacio público.

Los dos modelos presentan una alternativa clara entre dos modos de definir la ciudadanía: la ciudadanía como gobierno político o como estatus legal, es decir, una noción centrada en un sentido individual del mismo o como una identidad ocasional. El ciudadano aparece bien como la institución política básica o como un individuo cuyas actividades privadas le dejan poco tiempo para comprometerse activamente con la política y confía las tareas legislativas en sus representantes. Si el modelo liberal de la ciudadanía domina las democracias constitucionales contemporáneas, la crítica republicana de la privada pasividad del ciudadano está todavía vigente. Ahora bien, el modelo republicano de la ciudadanía tiene problemas dentro de la propia tradición republicana. Desde que Benjamin Constant afirmase que los ideales republicanos habían quedado obsoletos al cambiar las circunstancias políticas y emerger los grandes estados modernos esta ha sido una opinión repetida constantemente desde entonces. Para quienes sostienen esta afirmación, la realización del ideal republicano en el contexto actual sería un desastre pues, según señalan, la escala y complejidad de los estados modernos parece impedir el tipo de compromiso civil exigido por el modelo republicano. Si las pequeñas acciones que pudiera emprender en política un ciudadano tienen un impacto general tendentes a nada, esta circunstancia sirve para reafirmar el abandono de las actividades políticas en favor de sus actividades económicas, sociales o familiares. Si identidad como ciudadano no es central en su comprensión de sí mismo y la política es tan sólo uno de sus muchos intereses. Por otra parte se señala a la heterogeneidad de los estados modernos como otro impedimento para la realización de la «unidad moral» y de la «confianza mutua» existente en la antigua política, cualidades necesarias para el funcionamiento de las instituciones republicanas. Pero si la antigua virtud republicana parece irrecuperable en el momento actual, el modelo republicano puede estar vigente todavía si se acomete una reformulación del modelo que cuestione las premisas originales del modelo mientras que sostenga el ideal de un ciudadano como agente político activo.

En lugar de oponer los dos modelos, liberal y republicano, es posible concebir ambos modelos como complementarios. La libertad política es la garantía necesaria para la protección de la libertad individual, de modo que en el ejercicio de esa libertad sea posible,

como señala Michael Walzer, que el disfrute pasivo de la ciudadanía exige, al menos intermitentemente, el activismo político de los ciudadanos. En este sentido algunos teóricos liberales señalan que precisamente para poder disfrutar de esa libertad hay circunstancias en las que los ciudadanos son solamente ciudadanos privados, es decir, centrados en sus vidas privadas, y otras en las que deben convertirse en ciudadanos particulares, es decir, activos políticamente que se separan del discurso del estado y las instituciones públicas para oponerse a éstos en defensa de sus derechos y libertades. Ahora bien, cabe preguntarse si es posible esperar individuos que en la mayor parte de su tiempo son espectadores pasivos de la vida política se alcen como ciudadanos activos cuando la situación lo exija.

### **3.3. Ética del desplazamiento: repensar las formas de pertenencia en un mundo global**

Desde la década de los 70, la teoría crítica feminista ha arremetido contra la tesis compartida por republicanos y liberales según la cual se establece una rígida distinción entre las esferas pública y privada. Desde esta perspectiva la crítica feminista ha facilitado la aparición de concepciones alternativas de la política y la ciudadanía.

En su formulación clásica, la tradición republicana concibe el espacio público y político como el espacio de la libertad y la igualdad. Un espacio en el cual, parafraseando a Aristóteles (*Política*, 1253a11) los varones libres, ciudadanos, se reúnen con sus iguales para deliberar sobre el bien común, decidiendo que es justo y qué injusto, qué enriquecedor y qué empobrecedor. Se debe proteger al espacio político de la esfera privada, la cual se define por ser la esfera de la necesidad y la desigualdad, en el que se asegura la reproducción material de la ciudad. Las mujeres quedan adscritas al «mundo natural» de la reproducción y se les niega la ciudadanía y son relegadas al hogar.

La teoría crítica feminista ha criticado la rígida y mítica división entre lo público y lo privado que condena a las mujeres a permanecer en el hogar. Hence Susan Okin's pregunta a los teóricos de la tradición republicana de la ciudadanía cuál es el mejor modo de producir mejores ciudadanos capaces de actuar con otros como iguales: ¿teniendo que tratar con las cosas mundanas del día a día o tratando a otras personas como cosas? De este modo se ataca el principio republicano que separa a la esfera de la política de la esfera social y económica y que separa a la política del conjunto de circunstancias mundanas. En la misma línea debemos entender la afirmación de J.S. Mill según la cual una familia igualitaria es un terreno mucho más fértil para generar ciudadanos iguales que una organización como la escuela. Afirmaciones todas ellas que se dirigen a disolver la rígida distinción entre lo

público y lo privado que privilegia la preservación de la independencia de la política de mundo de las cosas antes que el trato igualitario y justo para todos los individuos.

El modelo liberal, por su parte, concede el protagonismo al espacio privado. La libertad política se ve en términos instrumentales: los derechos formales de los individuos protegen a la esfera privada de interferencias exteriores, permitiendo la libre persecución de sus intereses particulares. Pero el lenguaje del igualitarismo liberal así entendido esconde tras su neutralidad la invisibilidad de la sujeción y dominación de las mujeres en tanto que éstas pasan a ser una propiedad más de los varones y pertenecen a ese conjunto de intereses privados a gestionar sin interferencias. De este modo la situación de las mujeres en el espacio público permite mostrar la insuficiencia del modelo universal abstracto de ciudadanía, y la necesidad de tener en cuenta la realidad concreta de los ciudadanos. La igualdad formal de las democracias liberales no ha impedido que las mujeres continúen siendo en la práctica ciudadanas de segunda categoría que si bien tienen derecho al voto ocupan un lugar secundario en la vida pública y en su realidad material cotidiana. Nuevamente se señala esa división entre lo público y lo privado como una de las causas de la exclusión de las mujeres del espacio público. Si bien todas las críticas no han acabado por disolver por completo la distinción entre lo público y lo privado en cambio sí han conseguido presentar éstas categorías como una construcción social sujeta a cambios y enmiendas. Esta concepción contextualista de la política ha conformado la mayoría de las principales críticas contra el modelo universalista de la ciudadanía y han inspirado la formulación de una alternativa diferencialista, una comprensión situada de la realidad. Esa comprensión situada de la realidad hace que, en el caso que nos ocupa, la teoría crítica feminista se haya afanado en mostrar la dominación masculina encubierta bajo la aparente igualdad de oportunidades en la esfera pública y en desenmascarar las interpretaciones de lo político que encubren y hacen posible esa dominación. Las mujeres disfrutan de una igualdad puramente nominal si no cambia su situación en la esfera doméstica o laboral, su presencia en el mundo público seguirá marcada por su situación subordinada en el ámbito privado. El funcionamiento de la ciudadanía en el contexto de las democracias liberales hace que los grupos excluidos o escasamente representados en la arena pública no pueden manifestar sus intereses y aspiraciones desde su propia perspectiva y quienes acaban expresando e interpretando sus aspiraciones son los varones. Éstas críticas apuntan a la necesidad de redefinir la ciudadanía en el sentido del reconocimiento y equiparación de los géneros. Desde la reivindicación de la igualdad en el contexto de la ciudadanía propone remover los obstáculos que se oponen a la plena inclusión e igualdad que implica el

concepto moderno de ciudadanía y de ese modo hacer efectivas sus promesas incumplidas y lograr una auténtica ciudadanía común, haciendo irrelevantes las diferencias en las que se ha apoyado en el pasado la subordinación y exclusión de las mujeres.

En esta misma línea vemos como la teoría crítica feminista ha denunciado como la categoría moderna de individuo ha sido construída de tal manera que postula un «público» universalista, homogéneo, y que relega toda particularidad y diferencia a lo «privado». En esta línea Pateman señala como la separación entre lo público y lo privado es el momento fundador del patriarcado moderno. Las limitaciones de la concepción moderna de la ciudadanía no van a superarse si en su definición se vuelve políticamente relevante la diferencia sexual, sino al construir una nueva concepción de ciudadanía en la que la diferencia sexual no sea algo pertinente. Esta afirmación presentada en varios artículos por C. Mouffe requiere a su juicio de una concepción del agente social como la articulación de un conjunto de posiciones de sujeto, correspondientes a la multiplicidad de las relaciones sociales en que se inscribe. Esa multiplicidad se construye dentro de discursos específicos que no están relacionados necesariamente, sino que tienen formas de articulación contingentes y precarias. No hay razón para que la diferencia sexual tenga que ser pertinente en todas las relaciones sociales. Parece claro que en ciertos sectores, precisamente para no caer en un igualitarismo formal, es preciso asumir la diferencia sexual como una variable a considerar en el bien entendido de que tratar a varones y mujeres igualitariamente implica tratarlos diferencialmente. Ahora bien, en el dominio de lo político y por lo que toca a la ciudadanía, la diferencia sexual no debe ser una distinción pertinente si asumimos que es preciso desarrollar una nueva concepción de qué es ser un ciudadano y de cómo actuar como miembro de una comunidad política democrática. En esta línea C. Mouffe de la mano de su teoría de la democracia radical plantea una concepción de la ciudadanía que intenta soslayar en su planteamiento esa división entre lo público y lo privado. Mouffe apuesta por incluir la responsabilidad cívica, la actividad cívica y la participación política en una comunidad de iguales como contenidos para esa nueva visión de la ciudadanía. En este sentido la ciudadanía se configura como una «forma de identidad política» que consiste en la identificación con los principios políticos de la democracia moderna pluralista en la afirmación de la libertad y la igualdad de todos. Sería esta una identidad política común entre personas comprometidas en muy diversas empresas y con diferentes concepciones del bien, pero vinculadas las unas a las otras por su común identificación con una interpretación dada de un conjunto de valores ético-políticos. Si el ejercicio de la ciudadanía consiste en identificarse con estos principios Mouffe se esfuerza

en acentuar el carácter plural de esta visión que hace que haya tantas formas de ciudadanía como interpretaciones de esos principios. Se trataría de una concepción plural de ciudadanía que reconoce las demandas de diferentes sensibilidades presentes en el terreno social bajo la sujeción formal a los principios formales y los valores que estructuran la comunidad política: la igualdad, el respeto, la participación, la libertad, la democracia, etc. Merece la pena reflexionar, aunque sea críticamente, sobre esta alternativa en tanto que se trata de una iniciativa que intenta trascender el juego de categorías tradicionales y opuestas que han vertebrado la concepción de la ciudadanía como objeto de reflexión filosófica: republicanismo – liberalismo, formal – material, igualdad – diferencia, público – privado.

Tal y como señala Javier Peña<sup>609</sup>, la ciudadanía social tiene como presupuesto la tensión entre la igualdad y reciprocidad que entraña la ciudadanía en el aspecto legal y político y la desigualdad material existente entre los ciudadanos. Aristóteles vinculaba el acceso a la ciudadanía con la propiedad, como condición de independencia para participar en los asuntos públicos. Marx señalaba en su ensayo sobre *La cuestión judía* que bajo la igualdad legal de la ciudadanía hay una relación social basada en la desigualdad y la dominación de clase que determina las relaciones políticas y las normas jurídicas. Aquellas personas que no tienen cubiertas sus necesidades materiales no pueden disfrutar del poder, la influencia política y protección legal semejante a sus conciudadanos.

Es Marshall quien con su ensayo *Ciudadanía y clase social* desarrolla el concepto de ciudadanía social. A su juicio el desarrollo histórico de la ciudadanía moderna consiste en el progresivo reconocimiento de los derechos inherentes al estatus de ciudadano adquiriendo dentro del concepto de ciudadanía una serie de derechos diferenciados en niveles. De este modo la ciudadanía englobaría: **(1) los derechos civiles**, aquellos derechos necesarios para ejercer la libertad personal, tales como la libertad de movimiento, de pensamiento o el derecho a la propiedad; **(2) los derechos políticos** como el derecho de participación en el ejercicio del poder político como miembro de un cuerpo investido de autoridad política o como elector de sus miembros; **(3) los derechos sociales** que abarcan todo el espectro desde el derecho a la seguridad y a un mínimo bienestar económico.

La ciudadanía social como proyecto político intentó desarrollarse en Europa después de la Segunda Guerra Mundial con el proyecto de desarrollar un estado del bienestar que guiado por la idea de igualdad y justicia social fuese capaz de reconocer el derecho de los ciudadanos a servicios y prestaciones como la sanidad, la educación o la asistencia social sumado a la

---

<sup>609</sup> Peña, J., “Nuevas perspectivas de la ciudadanía” en Quesada, F., *Ciudad y ciudadanía*, Madrid, Trotta, 2008



exigencias de ciertas condiciones laborales, todo ello en tanto que auténticos derechos sociales inseparables de la ciudadanía. Las políticas sociales del estado del bienestar mostraron la necesidad de actuar sobre la estructura social que garantizara la autonomía individual frente a los límites del contexto social. Pero la ciudadanía social, en cambio, no ha conseguido invertir la tendencia a la desigualdad del mercado hasta garantizar la igualdad material. Según Marshall esta noción de ciudadanía proporciona una igualdad de estatus que tiende a universalizar ciertas condiciones de vida que Marshall llama «vida civilizada». La idea marshalliana de ciudadanía asume la idea de progreso lineal, la idea de una comunidad política territorialmente cerrada para poder financiar los derechos sociales, así como la idea de una diferenciación y estratificación de derechos dentro de la ciudadanía.

Esta noción de ciudadanía ha sido criticada desde todos los puntos del espectro ideológico si bien en este punto me gustaría señalar las críticas que se le han hecho a esta noción desde la izquierda a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Desde esa perspectiva se ha señalado la compatibilidad que en su desarrollo se da entre la defensa de las prestaciones sociales y un paternalismo no democrático o un asistencialismo no igualitario que sustituye derechos por caridad en el desarrollo de las prestaciones sociales. A ello se suma la sustitución de la figura del ciudadano por la del cliente, el cual en lugar de ejercer un derecho pasa a «disfrutar servicios» en un proceso de reducción de los derechos sociales a partir de una creciente burocratización, mercantilización y externalización de los derechos sociales y de las instituciones que deben desarrollarlos.

En cualquier caso la ciudadanía social no ha sido un logro definitivo. Esa conexión entre la territorialidad y la fiscalidad para financiar los derechos sociales se ha concretado en la exigencia de la vinculación del disfrute de los derechos con la participación en el mercado de trabajo. La idea principal es que estado del bienestar sería capaz de redistribuir la riqueza a través del trabajo asalariado en el horizonte de una sociedad con pleno empleo, en una lógica que liga trabajo – fiscalidad – contribuciones sociales – disfrute de derechos. De este modo se plantea, como presentaremos más adelante, una contradicción entre los presupuestos de la ciudadanía social y la realidad de una sociedad del post-trabajo en la que la inmigración donde al menos ambas realidades suponen una enmienda a gran parte de la noción marshalliana de la ciudadanía. Como respuesta a ella se ha planteado la idea de una ciudadanía no ligada a contrato y a la producción sino guiada por la solidaridad y la reciprocidad, con iniciativas como la renta mínima de la ciudadanía como reivindicación de derechos al margen de la vinculación laboral y que en razón del derecho a la existencia exige unas condiciones de vida digna.

Del mismo modo que la desigualdad material empequeñece la igualdad formal de la ciudadanía, la concepción unitaria y homogénea de la ciudadanía repercute sobre la capacidad de inclusión de la misma al transformar la igualdad jurídica en homogeneidad social, que pasa por alto las diferencias de género, étnicas, lingüísticas, la enfermedad, la edad, las orientaciones sexuales o culturales. Un conjunto de diferencias entrecruzadas que en muchos casos unen la discriminación social y minusvaloración de grupos y personas en razón de algunas de estas diferencias con situaciones de injusticia material y de privación de derechos. El modelo de las democracias liberales es un modelo «ciego» ante la pluralidad de la sociedad y precisamente por su ceguera tiene mucho más difícil avanzar en el reconocimiento efectivo de formas plurales de autoconstruir la propia identidad cívica en condiciones de igualdad. Muchas voces han señalado como ese modelo impone un tipo homogéneo que constriñe y excluye a aquellas personas que no son capaces de encajar dentro de los límites del modelo social propuesto y que en realidad prescribe al ciudadano un conjunto de rasgos concretos (género, étnia o cultura dominante) que se presentan como universales y en razón de tal condición se exige la asimilación o la exclusión de aquellos que no se ajustan a ese patrón.

Podemos observar con algo de detalle el proceso que se da en la modernidad de inversión del significado de la igualdad. Hannah Arendt ha señalado como uno de los mayores peligros en los que cae la modernidad esa perversión del concepto de igualdad. Se trata de hacer patente cómo en la modernidad el compromiso alrededor de la igualdad de derechos de la Ilustración se confunde con la uniformidad social. Una confusión favorecida por la reivindicación moderna de los Estados-nación de promover una existencia homogénea como correlato de la noción política que se había alcanzado tras la superación de los límites de la época feudal. Ese camino a favor de la homogeneidad es el que en la actualidad se sigue transitando.

“La igualdad de condición, aunque es ciertamente un requerimiento básico de la justicia, figura, sin embargo, entre los mayores y más inciertos riesgos de la humanidad moderna. (...) Allí donde la igualdad se torna un hecho mundano en sí misma, sin ninguna regla por la que pueda ser medida o explicada, allí hay también una probabilidad entre cien de que será considerada como principio viable de una organización política en la que personas de otra manera desiguales tienen derechos iguales; hay noventa y nueve

probabilidades de que será confundida con una cualidad innata de cada individuo que es “normal” si es como todos los demás y “anormal” si resulta ser diferente.”<sup>610</sup>

Esta cita presenta en qué consiste esa perversión del concepto de igualdad que deja de consistir en la igualdad de todos los individuos ante la ley para transformarse en la homogeneidad de todos los individuos que componen el cuerpo social, y más aún, esa homogeneidad se transforma en requisito para la admisión en la comunidad, es decir, para estar al amparo de la ley y del disfrute de los derechos sociales. Esta inversión ha hecho cada vez más difíciles las relaciones sociales al hacer de este modo ciertas diferencias culturales/sociales aún más indeseables. Arendt, pese a conceder una importancia primordial al hecho de pertenecer a un Estado de derecho, es consciente de que los derechos de ciudadanía que rigen el Estado-nación pueden invocarse para reducir de la pluralidad de nuestras sociedades. Así, tal y como señala S. Benhabib<sup>611</sup>, Arendt distingue entre (1) *Demos*, la nación como cuerpo de ciudadanos que se auto-gobierna y que puede ser o no étnicamente homogéneo; y (2) *Ethnos*, la nación como una entidad que es étnica, lingüística y religiosamente homogénea. El desarrollo de la ciudadanía en los modernos estados liberales habría consistido en elegir el dominio del etnos para diseñar los límites del demos. La demanda de reconocimiento de las identidades diferenciadas y, en particular, de la pluralidad cultural ocupa hoy el primer plano.

La perspectiva de la identidad cultural domina no sólo en la teoría política sino también el diseño de las políticas públicas aunque bien valdría no perder de vista la crítica que desde otro lado se ha hecho a la irre realidad de las culturas como totalidades clausuradas, permanentes y unificadas, y alertan sobre los riesgos de contraponer cultura e igualdad y de debilitar a función integrador de la ciudadanía entendida desde la pluralidad.

---

<sup>610</sup> Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, ed. Taurus, 2004, pág. 105

<sup>611</sup> Benhabib, S., *El reluctant modernismo de H Arendt: el diálogo con Heidegger*, Valencia, Episteme, 1996

*A veces me percibo a mi mismo como un conjunto de flujo y corrientes. Prefiero esta idea a la de una identidad sólida, a la que tanta gente atribuye una enorme relevancia. Esos flujos y corrientes, igual que los motivos recurrentes de la propia vida, flotan durante las horas de vigilia, y en el mejor de los casos no requieren ser reconciliados ni armonizados. Estas «desplazados», y puede que esté fuera de lugar, pero al menos están siempre en movimiento, asumiendo la forma de toda clase de combinaciones extrañas y en movimiento no necesariamente hacia adelante, sino a veces chocando entre ellos o formando contrapuntos carentes de tema central. Me gusta pensar que son una forma de libertad, aunque no estoy del todo seguro de que sea así. Después de tantas disonancias en mi vida he aprendido finalmente a no estar del todo en lo cierto y quedarme fuera de lugar.*

Edward Said, *Fuera de lugar*<sup>612</sup>

---

<sup>612</sup> Said, E., *Fuera de Lugar*, Barcelona, Debolsillo, 2003, pág. 377



# CONCLUSIONES



## CONCLUSIONES

Uno de los objetivos del presente trabajo de investigación ha consistido en reflexionar desde la filosofía y la teoría política sobre los procesos de desplazamiento de personas en el mundo en el marco de la globalización. E igualmente sobre las políticas de control del desplazamiento y sobre las dificultades que tienen los seres humanos para ser reconocidos como sujetos de derechos más allá de los límites del país al cual pertenecen. La propuesta que se ha formulado ha consistido en analizar la experiencia de «estar fuera de lugar» desde una perspectiva teórica por una parte, en tanto que resultado del proceso moderno de secularización de los procesos del mundo, y por otra en conexión con la estructura global de desplazamiento. Se trata de una reflexión que parte de la experiencia personal de la falta de sentido, del agotamiento de las categorías y de sus explicaciones de los procesos sociales, y asume el imperativo arendtiano de comprender el mundo en que vivimos. La exigencia de sentido respecto de la desigualdad y la injusticia que acontecen en el contexto del desarrollo de una estructura global del mundo operan como motor de esta reflexión. De la pregunta por el sentido la investigación avanza hacia un análisis de los procesos y elementos que construyen nuestro mundo. La investigación identifica como elemento central de la forma global del mundo el desplazamiento. Por ello el análisis del desplazamiento y la experiencia de estar fuera de lugar, que éste contribuye a producir, aparecen como criterios de análisis de las insuficiencias de la forma política de nuestro mundo para reconocer y proteger los derechos de los seres humanos. La tesis weberiana de la crisis de las concepciones del mundo y la noción arendtiana del *derecho a tener derechos* han servido de hilo conductor para desarrollar este planteamiento.

Con el enfoque propuesto se ha tratado de realizar una contribución tanto al debate sobre la producción y gestión del desplazamiento global de personas, como a la reflexión filosófica sobre la soberanía y la ciudadanía. En relación al primero, este estudio ha abordado la reflexión sobre las políticas migratorias como un lugar privilegiado en el que analizar la relación entre el capitalismo y el estado, a la luz de las asimetrías económicas y demográficas, y las asimetrías en el acceso al reconocimiento de la personalidad jurídica de los seres humanos. La propuesta que hemos desarrollado parte de la reflexión de Arendt respecto de la paradoja de los derechos humanos, en la medida en que a pesar de sus limitaciones, su trabajo nos aporta herramientas conceptuales útiles para abordar el estudio de la producción de la superfluidad y la desprotección de las personas en desplazamiento. Nuestra investigación ha consistido en emplear estas categorías al análisis de las



experiencias de desplazamiento y las asimetrías globales. Los resultados que se han obtenido a partir de este ejercicio teórico han sido: la identificación de la suplantación de los intereses públicos por intereses económicos; el desbordamiento de los límites estatales al incorporarse los estados a un espacio económico global pero sin ampliar el cuerpo político ni articular formas de pertenencia transnacionales; la consolidación de formas de injusticia global mediante el desarrollo de un sistema jerarquizado de desplazamiento de personas.

En el contexto de la discusión teórica respecto de la política de fronteras abiertas que han desarrollado en los últimos años autores como Phillip Cole o Joseph Carens esta investigación asume la producción teórica previa para reorientar la polémica. Este trabajo muestra la posibilidad de interpretar de modo diferente el argumento kantiano respecto del derecho de hospitalidad para permitir sostener a partir del dato bruto del derecho a la superficie de la tierra una argumentación a favor del *ius migrandi* como derecho humano. Este enfoque nos permite también debilitar el individualismo propietario que subyace a las metáforas sobre el desplazamiento que equiparan el estado con un hogar o una casa, o una familia. Además, a la perspectiva normativa de la ética del desplazamiento la investigación suma la necesidad de invertir los términos de la discusión cuando se aborda desde una perspectiva consecuencialista. Si habitualmente se exige a quienes defienden el reconocimiento del derecho al libre desplazamiento de las personas el argumento aquí desarrollado permite invertir la carga de la prueba para que deba ser el estado y quienes niegan el *ius migrandi* quienes expongan sus razones a la crítica ética y a la confrontación con los datos empíricos. Del análisis de los argumentos aducidos a favor del derecho a excluir como prerrogativa soberana se desprende la incompatibilidad de dicho derecho con el núcleo central de los fundamentos del igualitarismo liberal que sirve de base a las democracias occidentales. En el contexto de un orden internacional de derechos humanos no tiene cabida un derecho a excluir a otros seres humanos del espacio de los derechos que representa la colectividad política. De este modo identificar el conjunto de procedimientos y dispositivos de control de las migraciones como un sistema de expulsión/exclusión global, y la crítica del discurso que lo legitima nos permite construir una defensa del derecho humano a la libertad internacional de desplazamiento. Este derecho no consiste sólo en desplazarse libremente a través del planeta sino en poder desarrollar libremente un proyecto vital donde se desee. Este derecho puede describirse también como el derecho a estar, a estar *aquí* o como el derecho a un lugar, el derecho a no «estar fuera de lugar».

En relación al segundo debate, se ha señalado la necesidad de establecer nuevos modelos de acceso a la colectividad política que garanticen el derecho de membresía más allá de los límites actuales de la ciudadanía. La investigación llega al debate revitalizado a finales de los años 90 del siglo XX sobre la ciudadanía como resultado de la crítica a la noción de soberanía. La investigación propone discutir la conexión entre la nacionalidad y la ciudadanía, entendidas como la versión exterior e interior de la pertenencia al espacio de los derechos. De este modo esta propuesta discute los argumentos de Baubök, Benhabib, Bosniak y Soysal sobre la posibilidad de articular formas de reconocimiento más allá del principio de territorialidad. Desde nuestra aproximación estas propuestas y desarrollos se combinan con las categorías arendtianas de la superfluidad y la apatridia para afirmar que tanto nacionales expulsados de la colectividad política, como extranjeros excluidos del acceso a ella, reproducen *de facto* la existencia de personas apátridas (statelessness), de seres humanos superfluos y sin derechos (rightlessness). De acuerdo con el análisis de Hannah Arendt sobre los elementos que posibilitaron el desarrollo del totalitarismo en el siglo XX sabemos que uno de ellos fue la producción de masas de seres humanos superfluos, reciclables y desechables. Esta investigación asume como finalidad de la tarea de comprender el aspecto del mundo la labor de identificar aquellos elementos de la realidad que pueden horadar la condición humana. En este sentido las políticas migratorias globales se integran y forman un sistema de apartheid global que mantiene alejado del acceso a los derechos y a condiciones de vida digna a millones de personas.

Las propuestas concretas a través de las cuales se ha abordado la tensión entre los principios de las democracias liberales y las políticas migratorias que éstas desarrollan se han elaborado a partir de la noción del *derecho a tener derechos*, interpretada de un modo plural y ampliado. Esta noción actúa como hilo rojo de la investigación al permitir la discusión conceptual de la necesidad de tener un lugar en el mundo; la identificación de este lugar con el derecho a tener una nacionalidad; la discusión del ciudadano como sujeto de los derechos y de la ciudadanía como el espacio capaz garantizar la protección de los DD.HH.; la discusión de la humanidad como posible sustituto ampliado de la ciudadanía en este papel; y la reflexión sobre la agencia política de las personas, la capacidad para actuar de forma concertada y ampliar desde la acción el cuerpo político. A lo largo de este análisis se ha puesto en cuestión a la soberanía como categoría central del sistema global, y las políticas concretas de amurallamiento del mundo, de detención, internamiento y expulsión, de personas como una dimensión estructural de la globalización contraria al reconocimiento de la condición humana de las personas en desplazamiento.

Como resultado de este análisis teórico encontramos la necesidad de adoptar nuevas perspectivas de análisis capaces de superar el nacionalismo metodológico tanto en el análisis de los procesos de la globalización, como en la adopción de políticas concretas. La investigación se ha articulado a partir de la apuesta por un enfoque que aúna el punto de vista del transnacionalismo migratorio y la ética de las migraciones en el plano normativo, combinado con los principios y desarrollos prácticos de la justicia global. Sí aquí hemos elaborado una reflexión teórica a partir de análisis de procesos globales de corte casi exclusivamente normativo, el desarrollo posterior de esta investigación pasa necesariamente por conectar estos resultados con propuestas concretas de justicia global. Un mundo global justo será aquel en el que todo el mundo tenga derecho a la libertad internacional de movimiento. El proceso de deconstrucción de los prejuicios sobre el desplazamiento y la contextualización histórica del derecho a la movilidad tienen como resultado la desnaturalización de la forma nacional, territorial y cerrada del mundo y permiten pensar la posibilidad de un mundo que camine hacia sistemas jurídicos y políticas transnacionales que permitan el reconocimiento y la protección de los derechos de las personas en cualquier lugar del globo y, a la vez, hagan posible una mejor redistribución de la riqueza. Las dos conclusiones principales que esta investigación deja planteadas para el futuro son:

- (1) Si los estados no quieren perder por completo su legitimidad como garantes de los derechos de las personas presentes en su territorio deben reordenar de forma profunda el modo en que articulan el acceso a su territorio y a su protección o serán una institución obsoleta al adoptar una función netamente represiva y punitiva.
- (2) Sólo mediante la creación de sistemas de toma de decisiones compartidas y de mecanismos de justicia global que reduzcan la desigualdad es posible aspirar a garantizar la seguridad de las personas en un contexto de libertad que no signifique ni el amurallamiento del planeta ni la violación sistemática de los derechos humanos.

En ambos casos resulta capital colocar como base de esta nueva articulación el reconocimiento de la personalidad jurídica de los seres humanos más allá de su procedencia y el reconocimiento de un igual acceso a la protección de los estados que garantice y preserve la capacidad de las personas para elegir su destino en condiciones dignas.

## **ANEXO**

# **GRÁFICOS, DATOS Y MAPAS SOBRE EL DESPLAZAMIENTO GLOBAL Y SUS ASIMETRÍAS**

# ANEXO

## **GRÁFICOS, DATOS Y MAPAS SOBRE EL DESPLAZAMIENTO GLOBAL Y SUS ASIMETRÍAS**

En este anexo podemos encontrar un conjunto de gráficos, mapas, datos y tablas dispuestos para que el lector de esta investigación tenga acceso a una comprensión más amplia y detalla de datos empíricos relevantes para comprender el alcance, la forma y las asimetrías del desplazamiento global. Podemos comprender los datos aquí contenidos como una exposición de la materia del mundo, que no se deja encajar, comprender ni subsumir bajo las categorías y estructuras derivadas de un modelo westfaliano de soberanía.

Este conjunto de materiales se organiza en torno a los siguientes contenidos:

- 1) Datos generales sobre la magnitud, distribución y estructura del desplazamiento de personas en el mundo.
- 2) Datos relativos a los efectos de las políticas migratorias y de gestión del desplazamiento.

De este modo se ordenan los datos para presentar primero una radiografía del desplazamiento en el mundo a partir de los datos de Naciones Unidas (ONU), de la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) y del Banco Mundial (BM). Para después echar un vistazo a los mapas que ponen ante nosotros los lugares del afuera, es decir, los espacios de excepción, las fallas, los muros y grietas de la exclusión y expulsión jerarquizada de personas del reconocimiento de su humanidad y sus derechos a partir de los efectos de las políticas que gestionan la movilidad y el desplazamiento en el mundo. Los datos necesarios para elaborar esta contra-geografía de la globalización son bien conclusiones extraídas de los datos generales sobre el desplazamiento que nos ofrecen instituciones globales, bien de asociaciones que como MIGREUROP, ACNUR o CEAR

### **❖ PRIMERA PARTE: EL DESPLAZAMIENTO EN CIFRAS EN LA ERA GLOBAL**

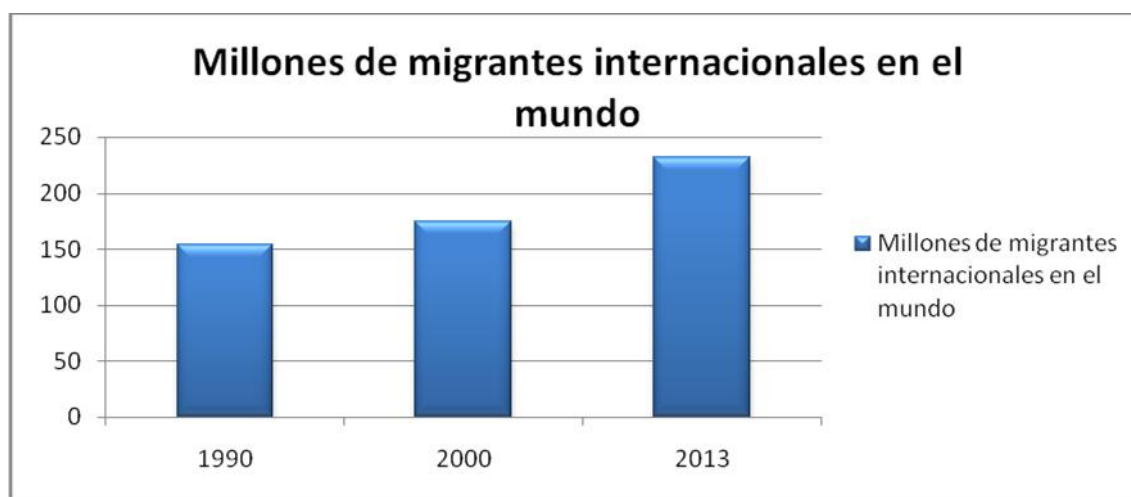
Si acudimos al informe de 2013 de las Naciones Unidas sobre el número de refugiados en el mundo, el último publicado hasta el momento, veremos que 232 millones de migrantes internacionales<sup>613</sup> vivían fuera de su país en todo el mundo. El informe elaborado

---

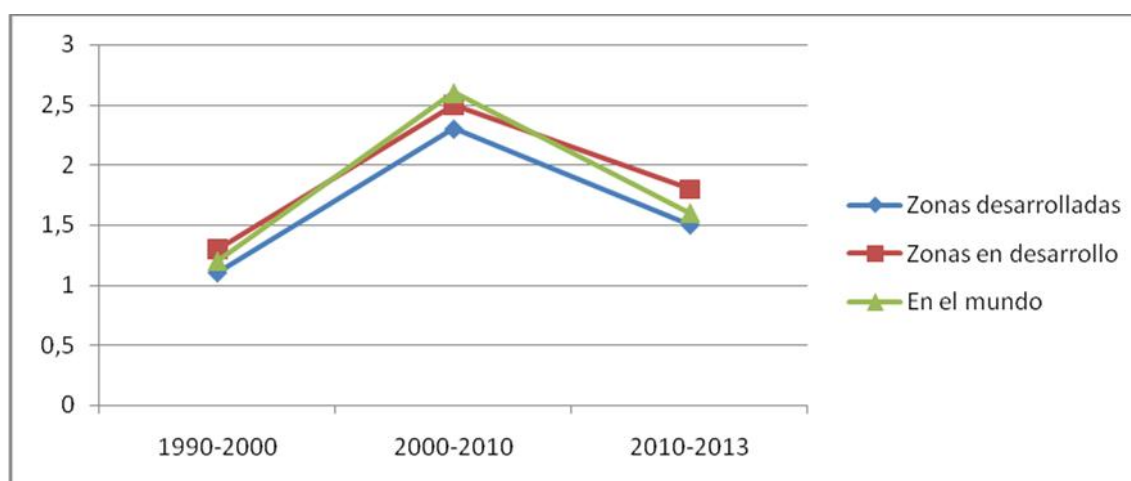
<sup>613</sup> Puesto que en esta investigación apostamos por el concepto holístico de desplazamiento que engloba distintas experiencias dentro de sí, debemos señalar que de cara a reflexionar sobre el desplazamiento global es preciso tener en cuenta los datos sobre los migrantes internacionales, junto a las experiencias de refugiados, apátridas y solicitantes de asilo. No obstante no hay informes de instituciones que engloben por completo todas estas situaciones.

por el departamento de Asuntos económicos y sociales<sup>614</sup> en su división de población nos deja los siguientes datos para el análisis y la reflexión. Este informe de la ONU, junto con los datos de instituciones como el Banco Mundial, pone a nuestra algunos datos que contradicen las intuiciones previas que muchos de nosotros podríamos tener si nos dejamos llevar el discurso que en ocasiones ofrecen los medios de comunicación sobre el desplazamiento global.

Uno de los primeros datos que cabe señalar es que el 3,2% de la población mundial, esos 232 millones de personas, eran migrantes internacionales. Según los datos de Naciones Unidas en 1990 el número de migrantes internacionales era de 154 millones y, 175 millones en el año 2000. De acuerdo con estos mismos datos la tasa de crecimiento de entre 1990 y el año 2000 era del 1,2% anual de media, mientras que esa cifra crece hasta el 2,6% anual entre el 2000 y el 2010, para bajar al 1,6% de crecimiento anual medio entre el 2010 y 2013.



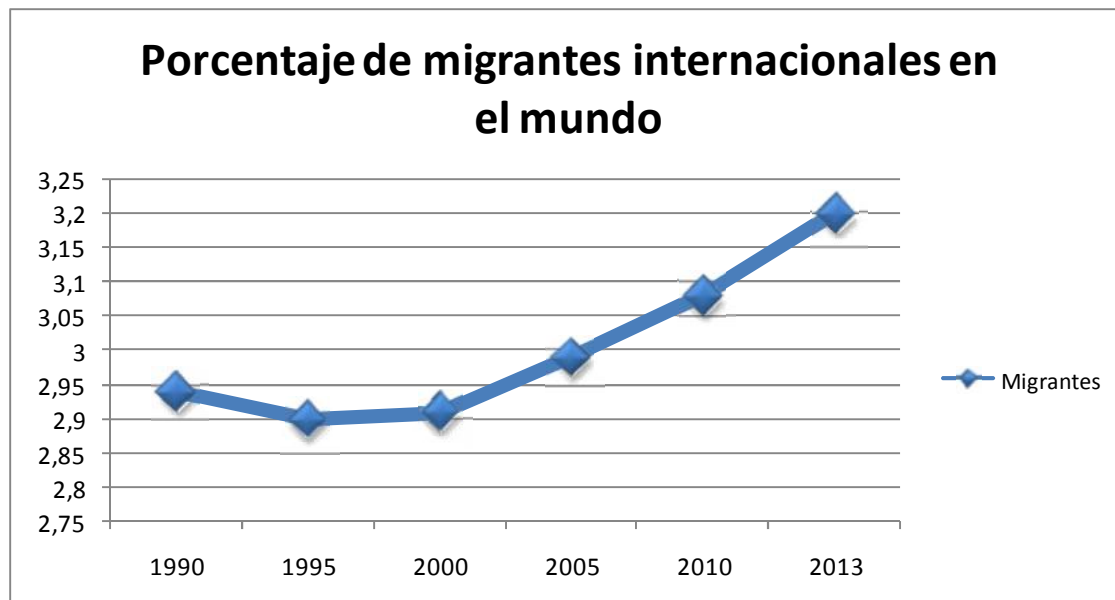
Fuente: Population Facts N°2013/2 publicado por las Naciones Unidas. Septiembre de 2013



Fuente: Population Facts N°2013/2 publicado por las Naciones Unidas. Septiembre de 2013

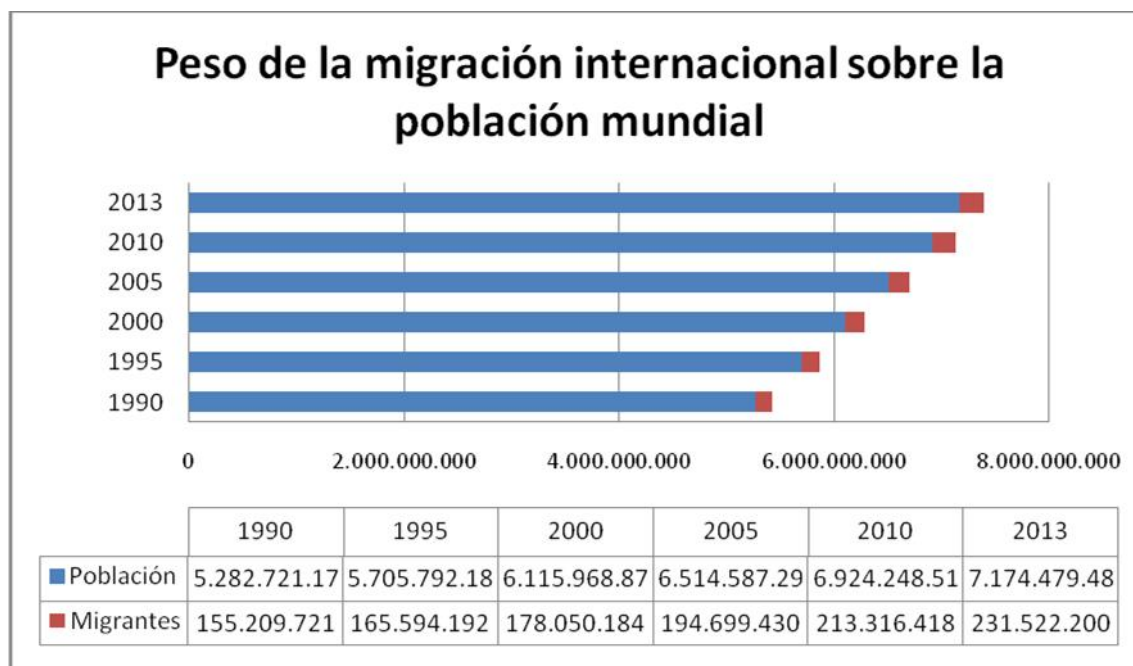
<sup>614</sup> Puede consultarse el informe en [www.unmigration.org](http://www.unmigration.org), en concreto en el siguiente enlace: <http://www.un.org/en/development/desa/population/publications/pdf/migration/migration-wallchart2013GraphsMaps.pdf>

Esa desaceleración en la tasa de crecimiento de la población mundial migrante se debe sobre todo a la crisis económica mundial y su impacto sobre las principales economías del planeta. Si acudimos ahora a los datos del Banco Mundial podemos completar los datos sobre el peso de la migración internacional sobre la población mundial de este modo:



Fuente: Banco Mundial

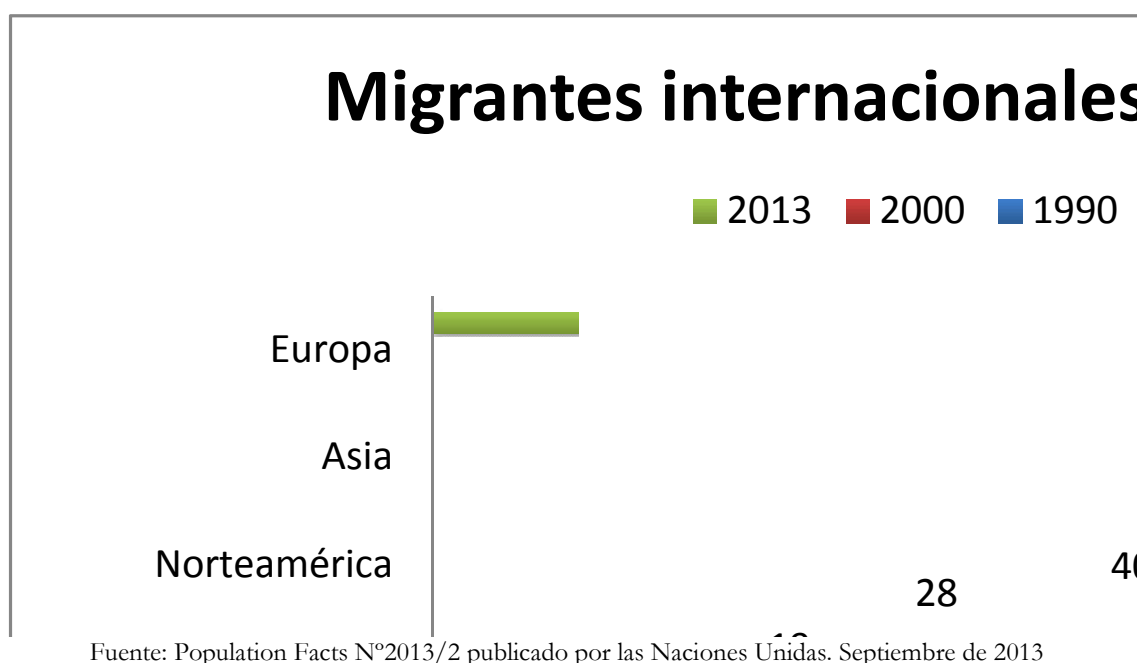
El peso de la migración en el mundo ha aumentado en los últimos 23 años en menos de un 0,3% algo que nos permite ponderar en su justa medida el aumento de la migración internacional. Podemos ver de un modo más visual el peso de ese 2,9% o del 3,2% anual actual de migrantes internacionales en un volumen de población mundial de más de 7mil millones de personas.



Fuente: Banco Mundial

Con estos datos y gráficos, elaborados a partir de los datos de la ONU y el Banco Mundial, podemos entender mejor el alcance de la migración en nuestro mundo. La era Stephen Castles nombra como la era de las migraciones<sup>615</sup> está marcada por un incremento del 0,3%. Tal y como hemos defendido en esta investigación el cambio sufrido en los últimos años no es tanto un cambio cuantitativo sino cualitativo. Escuchando a algunos medios de comunicación y a algunos teóricos políticos pareciera que serían una minoría en el planeta aquellas personas que viven en su país de origen y que todos estuviéramos en constante desplazamiento. Los datos parecen arrojar una imagen distinta. No se trata de restar importancia al desplazamiento pero sí se trata de poder alejarnos de los extremos en esta reflexión. Son los menos quienes viven fuera de su lugar de procedencia.

Si observamos en qué lugares del mundo residen más migrantes y como se reparten éstos a lo largo del planeta veremos que Europa y Asia son las áreas geográficas que más migrantes albergan. Juntas suman 143 millones de migrantes de un total de 232, lo que representa el 61,64%, o dos terceras partes del total de migrantes internacionales. La tercera zona geográfica es Norteamérica con 53 millones de migrantes, seguida de África, América latina y Oceanía.

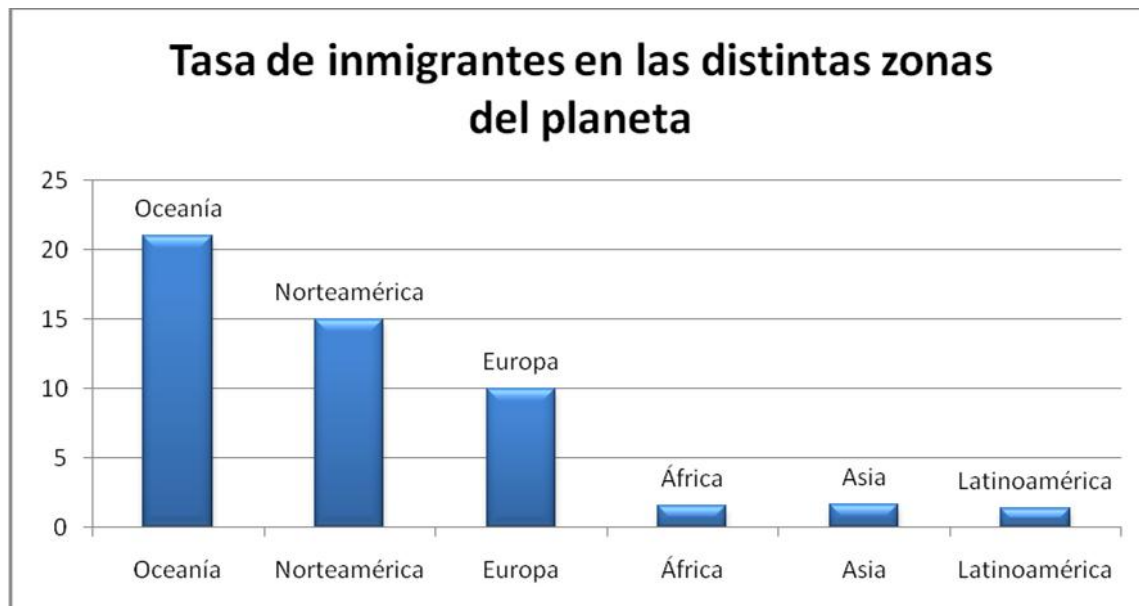


El crecimiento de la migración internacional es mayor en las zonas en vías de desarrollo, que en los últimos años se han convertido en nuevos centros de destino de millones de personas. Así, los países productores de petróleo de Asia occidental y

<sup>615</sup> Castles, S., *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, New York, Palgrave Macmillan, 1993



sudoriental, como Malasia, Singapur y Tailandia con economías en rápido crecimiento son nuevos polos de atracción dentro de la estructura global de desplazamiento de personas. Si de los datos brutos recogidos en este gráfico pasamos a los datos relativos veremos cómo Oceanía aunque en términos absolutos es una de las zonas del planeta con un menor número de migrantes internacionales, presenta en cambio la tasa de población migrante más alta.



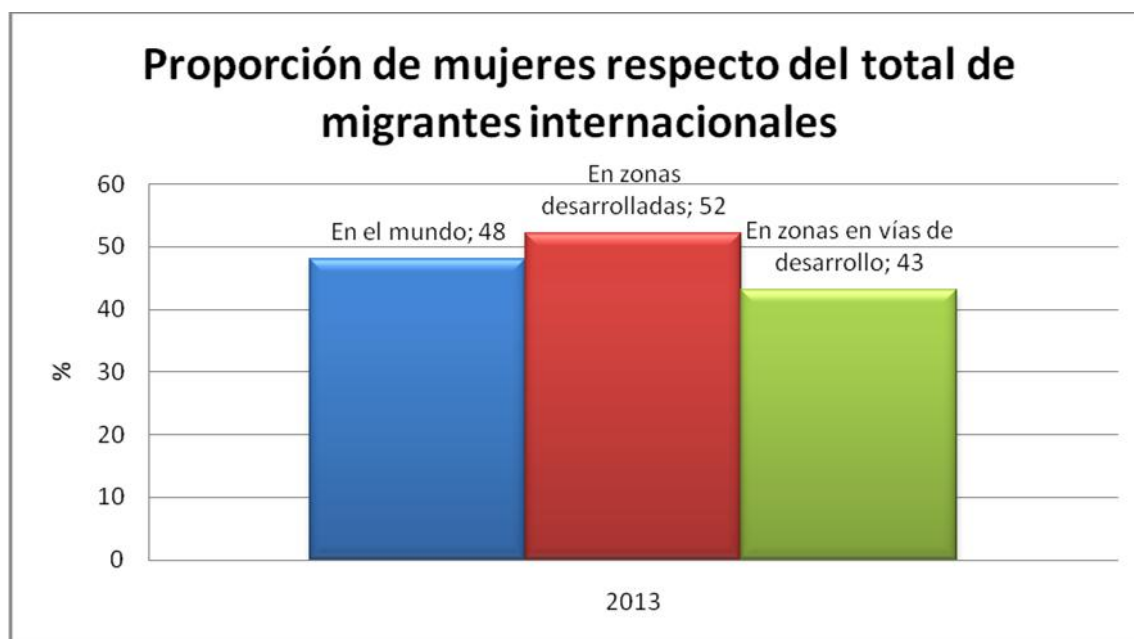
A pesar de que resulta anti-intuitivo no debemos perder de vista que aunque 71 millones de migrantes viven en Asia la población en este continente es la mayor del planeta y por ello el impacto de los migrantes respecto de la población asiática es bajo.



Fuente: Population Facts N°2013/2 publicado por las Naciones Unidas. Septiembre de 2013

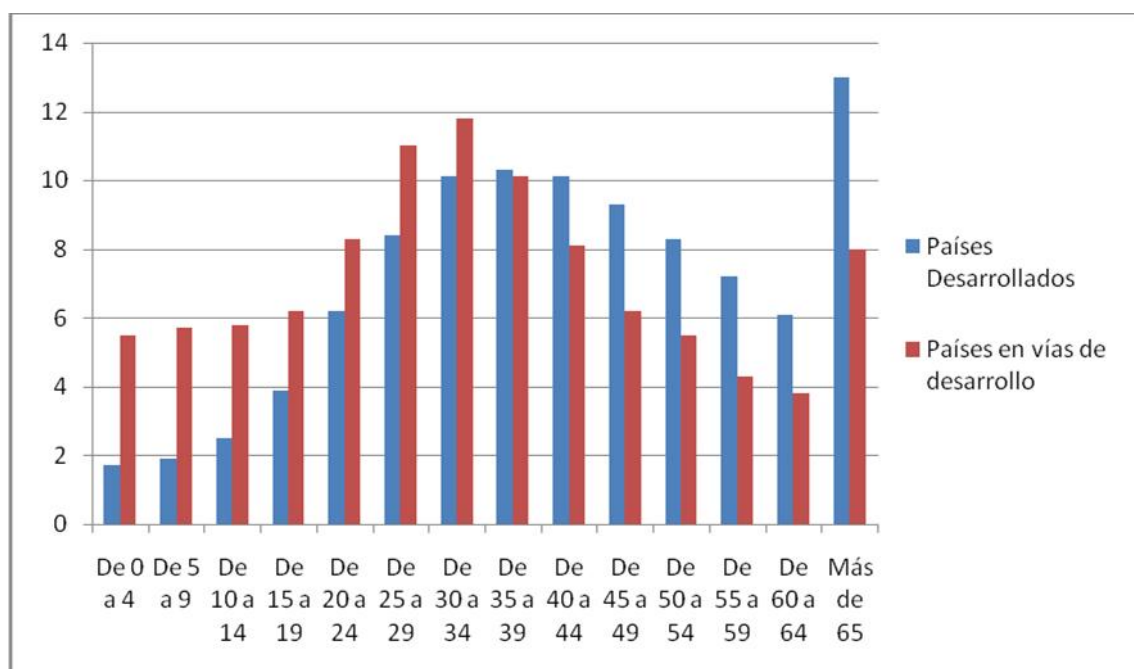
Si cambiamos el foco y pasamos de las zonas geográficas a los países veremos como en 2013 el 51% de los migrantes internacionales vive en uno de estos 10 países. No por casualidad son todos ellos países económicamente poderosos. En 2013 Arabia Saudí con sus 9 millones de migrantes, tiene residiendo en su territorio a tantos migrantes internacionales como toda América Latina. Desde 1990, y de acuerdo con los datos de la ONU, y hasta 2013 167 países o zonas geográficas han visto aumentar el número de migrantes internacionales viviendo con ellos, mientras que 63 países han visto disminuir el número de migrantes que habitan en su territorio. Entre estos países que han visto disminuir la presencia en ellos de migrantes están: India, Irán, Pakistán, Ucrania, la Federación rusa o Brasil.

Otros dos elementos que no podemos perder de vista son la edad y el género de los migrantes para poder recortar una imagen algo menos imprecisa de las migraciones, y en general, de la estructura del desplazamiento en el mundo. A la luz de los datos publicados por la división de población de las Naciones Unidas el 48% de los migrantes internacionales. En 2013 las mujeres constituyen más de la mitad de los migrantes en 101 países o áreas, siendo Estonia, Letonia y Polonia los países con una mayor proporción de mujeres migrantes.



Fuente: Population Facts N°2013/2 publicado por las Naciones Unidas. Septiembre de 2013

En el siguiente gráfico vemos los millones de migrantes, según su grupo de edad, sin distinción de género, y su distribución por las distintas zonas del planeta, según el grado de actividad y desarrollo económico de éstas regiones.



Fuente: Population Facts N°2013/2 publicado por las Naciones Unidas. Septiembre de 2013

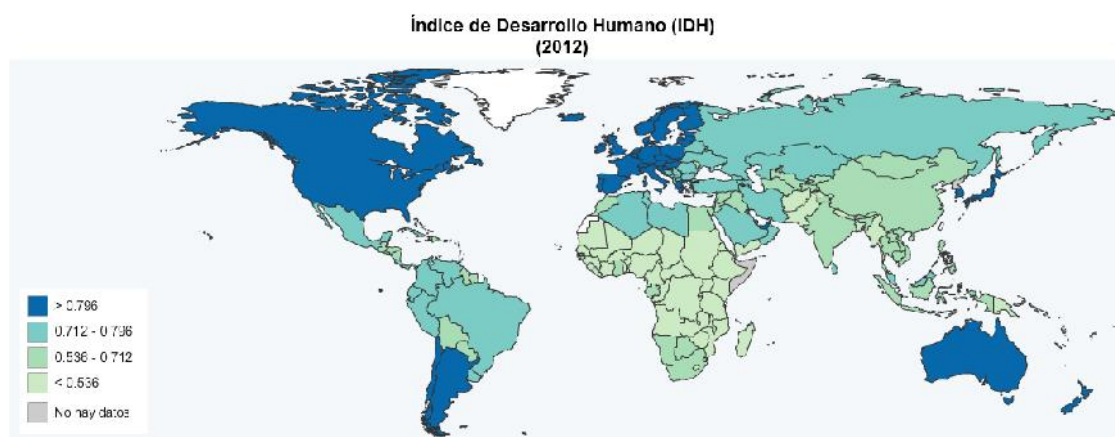
A escala global la media de edad de la población migrante es de 38,4 años, frente a los 29,2 años de media de la población mundial. Esta media de edad más alta se debe al menor porcentaje de niños entre los migrantes internacionales, así como el hecho de que al nacer en el país de destino no son considerados migrantes internacionales, en muchos casos.

Según estos datos del informe de las Naciones Unidas del 11 de septiembre de 2013 podemos afirmar el mayor peso de los migrantes en edad de trabajar en las zonas desarrolladas, mientras que los menores y los grupos de migrantes más jóvenes se desplazan a países en vías de desarrollo. Más allá de señalar la conexión entre la actividad económica de los países desarrollados y la necesidad de mano de obra cualificada y, por tanto, de personas con algo más de edad, me parece pertinente tener en mente la idea de que el desplazamiento es un proceso dinámico. Eso hace pensar que tenemos que tener siempre en cuenta la existencia de que en la estructura económica de desplazamiento que construye la globalización las distintas zonas geográficas son simultáneamente zonas de emisión, tránsito y recepción de personas. Señalo esto aquí porque también los migrantes más jóvenes más que migrar como destino final a países en desarrollo transitan por ello, deteniéndose en ellos durante bastante tiempo a lo largo de su proceso de desplazamiento, sobre todo en los casos de migración no autorizada, debido a la multitud de obstáculos que a los deben enfrentarse en el camino. Creo que es una hipótesis que no debemos descartar.

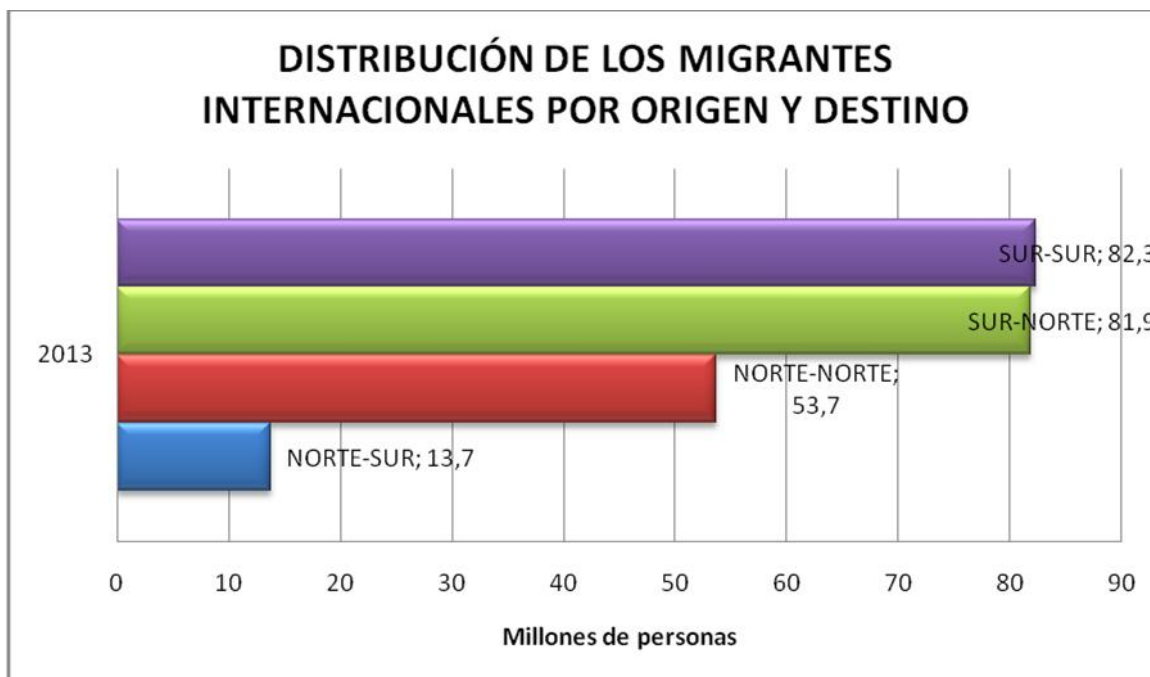
Un último elemento clave en el intento de radiografiar la estructura del proceso de desplazamiento es cómo, en qué dirección y número se desplazan las personas a través del mundo. Representar el desplazamiento es una tarea difícil, semejante a la de representar el

desplazamiento de las borrascas en los mapas que prevén el tiempo atmosférico. Igual que ellos necesitaríamos de mapas dinámicos capaces de reproducir el movimiento y no un instante del mismo. Aún así me parece capital destacar uno de los datos que se desprenden del informe de la ONU.

Según el ya citado y comentado informe de las Naciones Unidas respecto de la migración internacional, la migración Sur-Sur es tan común como la migración Sur-Norte. El término norte-sur no responde en este caso a una denominación geográfica sino que reproduce una división social, económica y política entre los países o zonas más desarrolladas del planeta, el Norte, respecto de los países menos desarrollados, el Sur. En líneas generales el Norte coincide con el llamado primer mundo y algunos países emergentes, mientras que el Sur se asimila a los países del llamado Tercer Mundo. No todos los países del norte se encuentran en el hemisferio norte, como sucede en el caso de Australia y Nueva Zelanda. Con datos de 2012 esta sería la distribución del Norte y el Sur según el Índice de Desarrollo Humano (IDH) de las regiones.



Pues bien, en 2013 82,3 millones de migrantes internacionales que nacieron en el Sur viven en el Sur y supera al número de migrantes que habiendo nacido en el Sur viven en la actualidad en el Norte, 81,9 millones de personas. 53,7 millones de migrantes nacidos en el Norte viven actualmente en otros países del Norte y 13,7 millones de migrantes nacidos en el Norte residen en países del Sur. Estos datos plantean algunas modificaciones a la visión unidireccional del desplazamiento, pero sobre todo a la interpretación de los desplazamientos de personas como fenómenos puntuales, ocasionales u excepcionales. Se trata de un complejo sistema de desplazamientos e intercambios a un nivel global. Podemos extraer de estos datos un titular continuista y afirmar sin error que el desplazamiento con origen en el sur es mayoritario, ya que el 71% de los migrantes internacionales ha nacido en el sur. En cambio, no podemos decir lo mismo respecto del destino de estos desplazamientos.



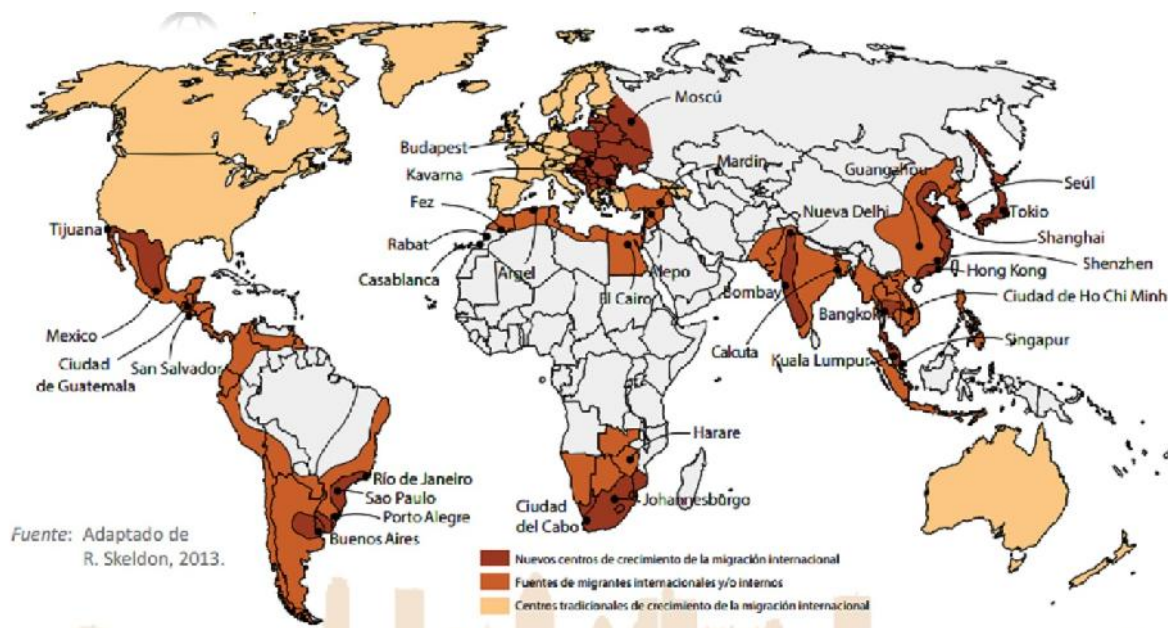
Un 35% de los migrantes nacidos en el Sur tienen como destino el Norte, frente a un 36% de migrantes nacidos en el Sur que se dirigen a otros países y zonas del Sur. Dentro del Norte el desplazamiento es muy elevado, un 23% del total de los migrantes internacionales se desplaza dentro de esta parte del mundo. Ello hace que el Norte se el destino de su proceso migratorio para un 58% de los migrantes internacionales, mientras que el Sur lo es para el 42% restante. Este dato es aún más claro si vemos que el 80% de los migrantes del Norte permanece viviendo en el norte mientras que sólo el 50% de los migrantes del Sur vive en el Sur. De todos modos, el hecho de que los desplazamientos con componente Sur-Sur sean los más numerosos dan cuenta de esa estructura diversa, plural y global del desplazamiento en la actualidad.

La nota de prensa que difundía las conclusiones del Diálogo de Alto nivel sobre la Migración y el Desarrollo de las Naciones Unidas de septiembre de 2013 recogía estas declaraciones del director de la División de Población John Wilmoth:

«Están surgiendo nuevos países de origen y destino de migrantes y, en alguno casos, los países se han convertido en importantes puntos de origen, tránsito y destino simultáneamente».

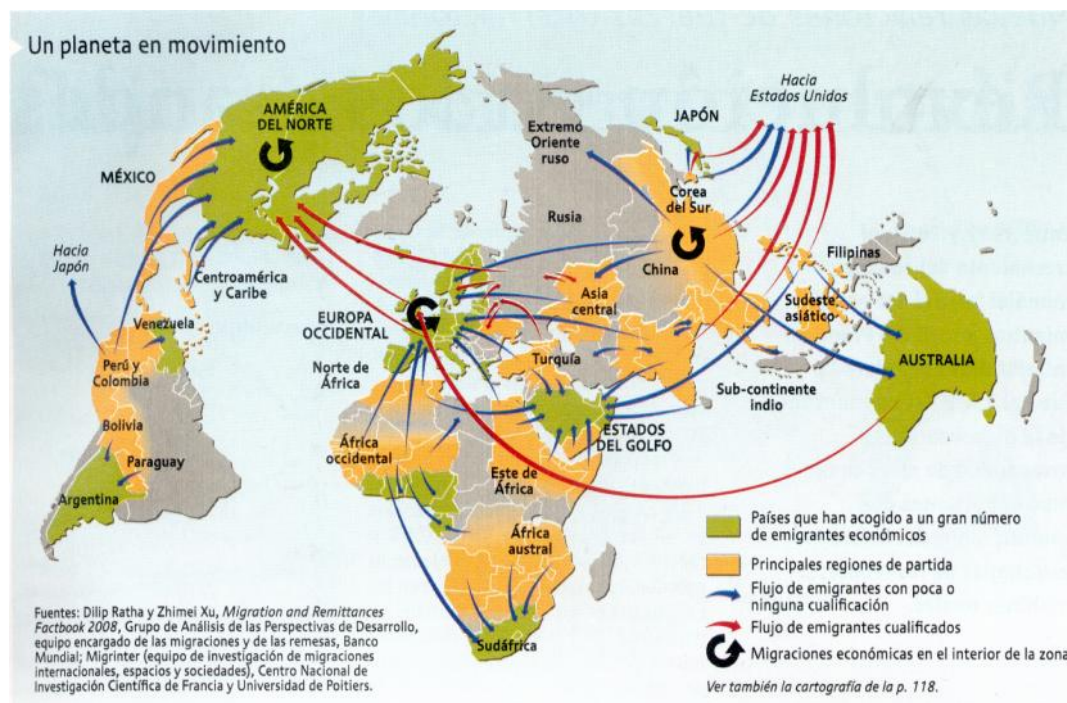
Podemos ver en el siguiente mapa elaborado por la Organización Internacional para las Migraciones estos cambios y su localización en el globo.





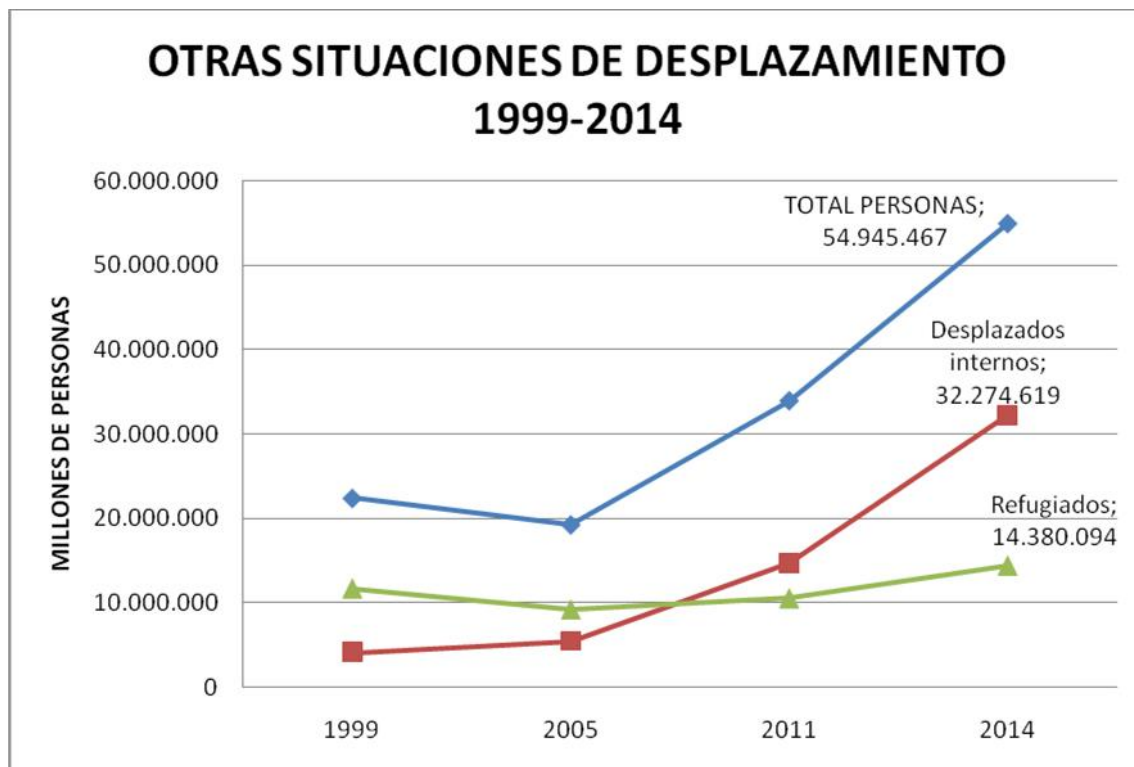
Elaborado por: OIM, Informe sobre las migraciones en el mundo 2015, pág 43

Cuando pensamos en los centros de atracción de población pensamos siempre en algunas zonas del Norte como Estados Unidos y Europa. En cambio, tanto la migración a otros lugares del Norte como a países del Sur nos muestra la emergencia de otros polos de atracción de población dentro de una estructura múltiple de desplazamiento.



Este mapa publicado por Le Monde Diplomatique en el Atlas Geopolítico, muestra como Argentina, Venezuela, Arabia Saudí, los países del Golfo de Guinea o Sudáfrica son centros de emisión y atracción de personas, y conforman una nueva estructura global.

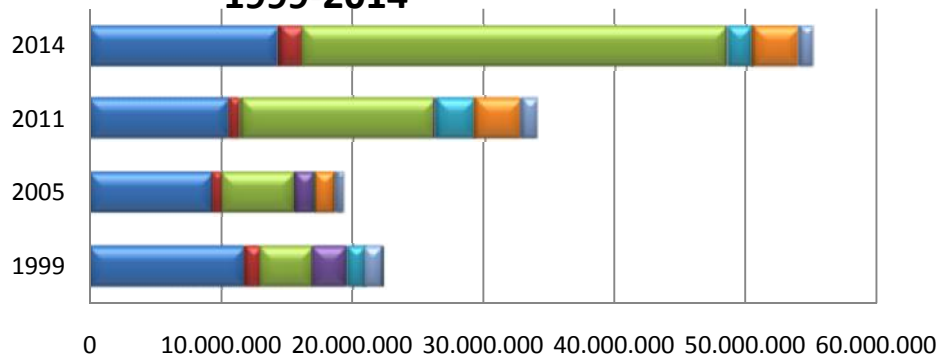
Los 15,7 millones de refugiados que Naciones Unidas contabiliza en 2013 suponen sólo el 7% del número total de migrantes internacionales. No por ello hemos de dejar de lado otras situaciones de desplazamiento que como la de los refugiados terminan por reflejar una realidad diversa, que va más allá de la migración. Además de esos 232 millones de migrantes debemos sumar al número de personas que viven fuera de su lugar de origen otros 55 millones. Este contingente lo forman desplazados internos y refugiados en su mayoría, pero no únicamente.



Según los datos facilitados por el ACNUR podemos observar en este gráfico como en las últimas décadas si bien el número de refugiados no ha fluctuado demasiado, situándose en torno a una cifra máxima de 20 millones de personas, se ha disparado desde el comienzo del s XXI el número de desplazados internos, personas que han dejado sus hogares para desplazarse a otras zonas dentro de su propio país de origen como consecuencia de conflictos bélicos o catástrofes naturales. Un análisis posterior de la evolución del número de refugiados en el mundo en una serie histórica más amplia, empezando desde 1951 con los primeros datos recopilados por Naciones Unidas nos muestra como a lo largo del siglo XX hay, debido a las distintas guerras, periodos de aumento y descenso del número de refugiados. En el siguiente gráfico, en cambio, lo que podemos observar es la pervivencia en la actualidad de otras situaciones de desplazamiento como son la de los solicitantes de asilo, los apátridas, los desplazados y refugiados retornados que no se encuentran acogidos.

## PERSONAS BAJO AMPARO DEL ACNUR POR CATEGORÍA

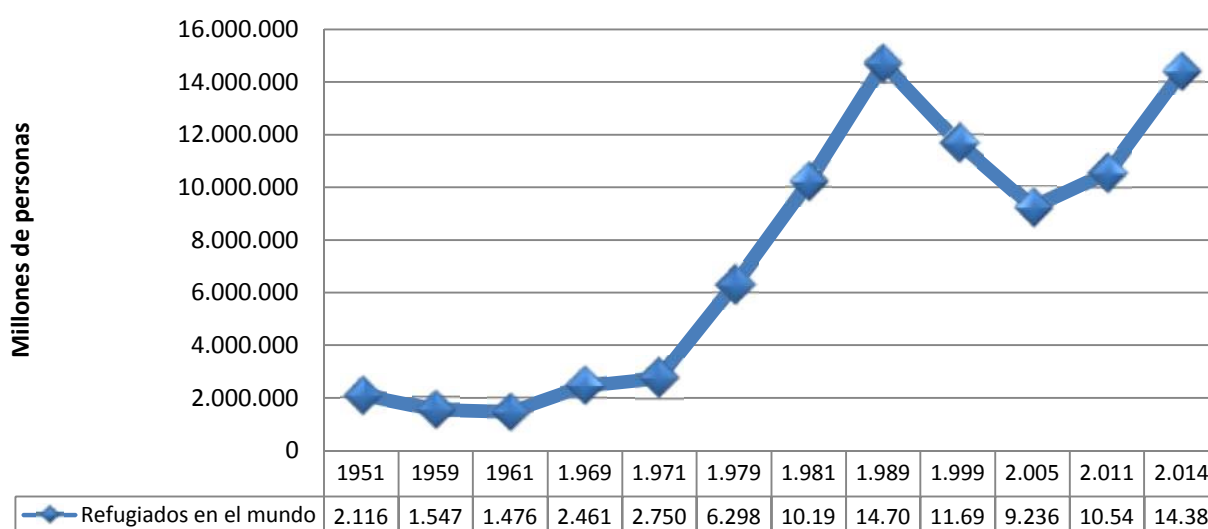
1999-2014



	1999	2005	2011	2014
Refugiados	11.697.630	9.236.000	10.549.686	14.380.094
Solicitantes de asilo	1.225.470	838.000	837.478	1.796.310
Desplazados internos	4.080.800	5.428.000	14.697.804	32.274.619
Refugiados retornados	2.516.690	1.495.000	197.626	126.823
Desplazados internos retornados	1.328.400	146.000	2.923.233	1.822.591
Apátridas	0	1.455.260	3.463.070	3.492.263
Otros	1.486.450	597.000	1.255.579	1.052.767

## Refugiados en el mundo

1951-2014

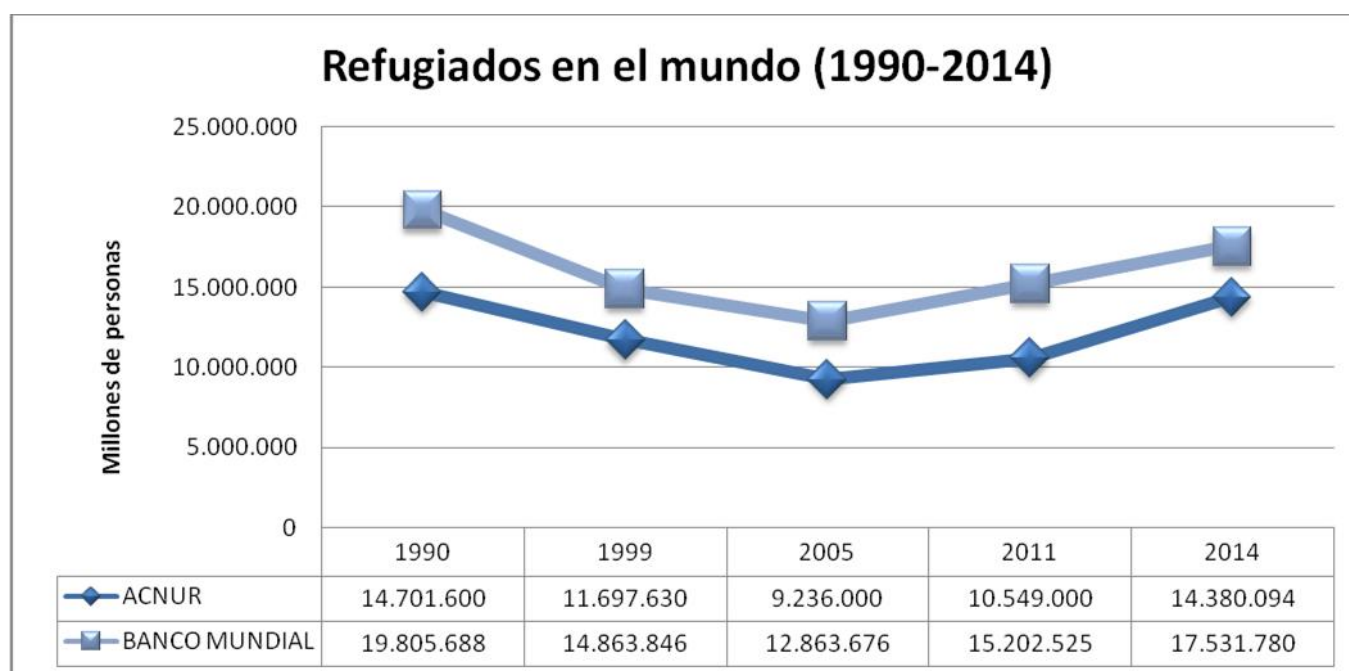


Fuente: Los datos de ACNUR proceden de los anuarios sobre la Situación del desplazamiento en el mundo de los años 2000, 2006 y 2012 y del Informe sobre desplazamiento forzado en 2014 titulado El mundo en guerra Acnur tendencias globales



Si bien el porcentaje respecto del total de personas en desplazamiento es pequeño, es llamativo como dentro del contingente de personas bajo el amparo del ACNUR, el número de apátridas de ha multiplicado por 2, y el de desplazados internos por 7 en los últimos 9 años. Las cifras sobre los apátridas, sumadas a las de los refugiados y a los solicitantes de asilo podemos ver la falta de asilo en nuestro mundo y la urgencia de generar mecanismos de protección para los derechos de las personas en un contexto de desplazamiento global.

Ahora podemos comparar los datos antes considerados, ofrecidos por el ACNUR con los datos publicados por el Banco Mundial sobre los refugiados en el mundo en estas últimas décadas. Veremos que la disparidad de datos es relativamente pequeña y ambas instituciones describen una misma tendencia. La divergencia en los datos estriba en que el ACNUR distingue de forma más pormenorizada que el Banco Mundial entre las distintas situaciones de desplazamiento en función de su status jurídico, y la información es compatible.

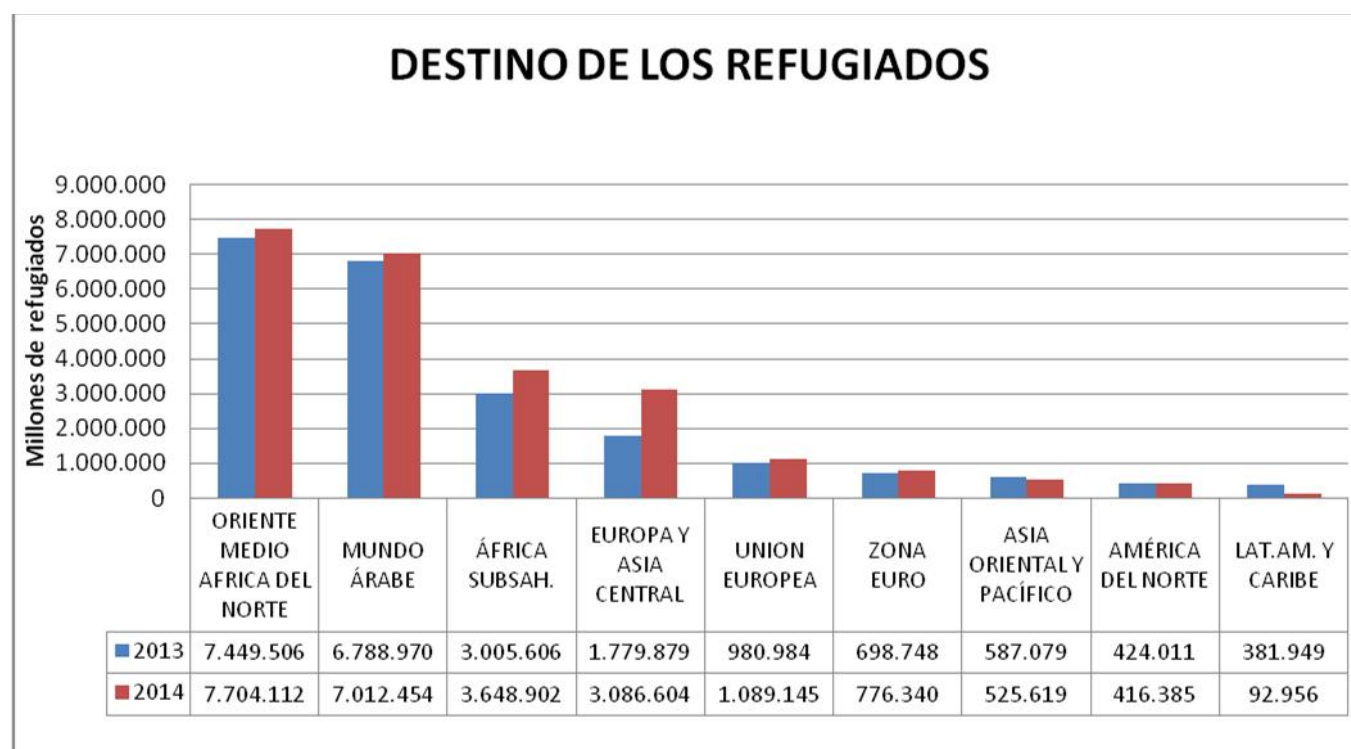


Fuente: Los datos de ACNUR proceden de los anuarios sobre la Situación del desplazamiento en el mundo de los años 2000, 2006 y 2012 y del Informe sobre desplazamiento forzado en 2014 titulado El mundo en guerra Acnur tendencias globales. Los datos del Banco Mundial pueden cotejarse en [www.datos.bancomundial.org](http://www.datos.bancomundial.org)

En ambos casos vemos como la tendencia era un descenso del número de personas refugiadas en el mundo hasta alcanzar en 2005 su cuota más baja, con una reducción de entre 5 y 7 millones de personas, pero la tendencia cambia en los últimos años con el aumento de los conflictos bélicos en el norte de África y en Oriente Medio. Si bien a pesar de la crisis de refugiados en Siria las estadísticas oficiales de 2014 se muestran aún por

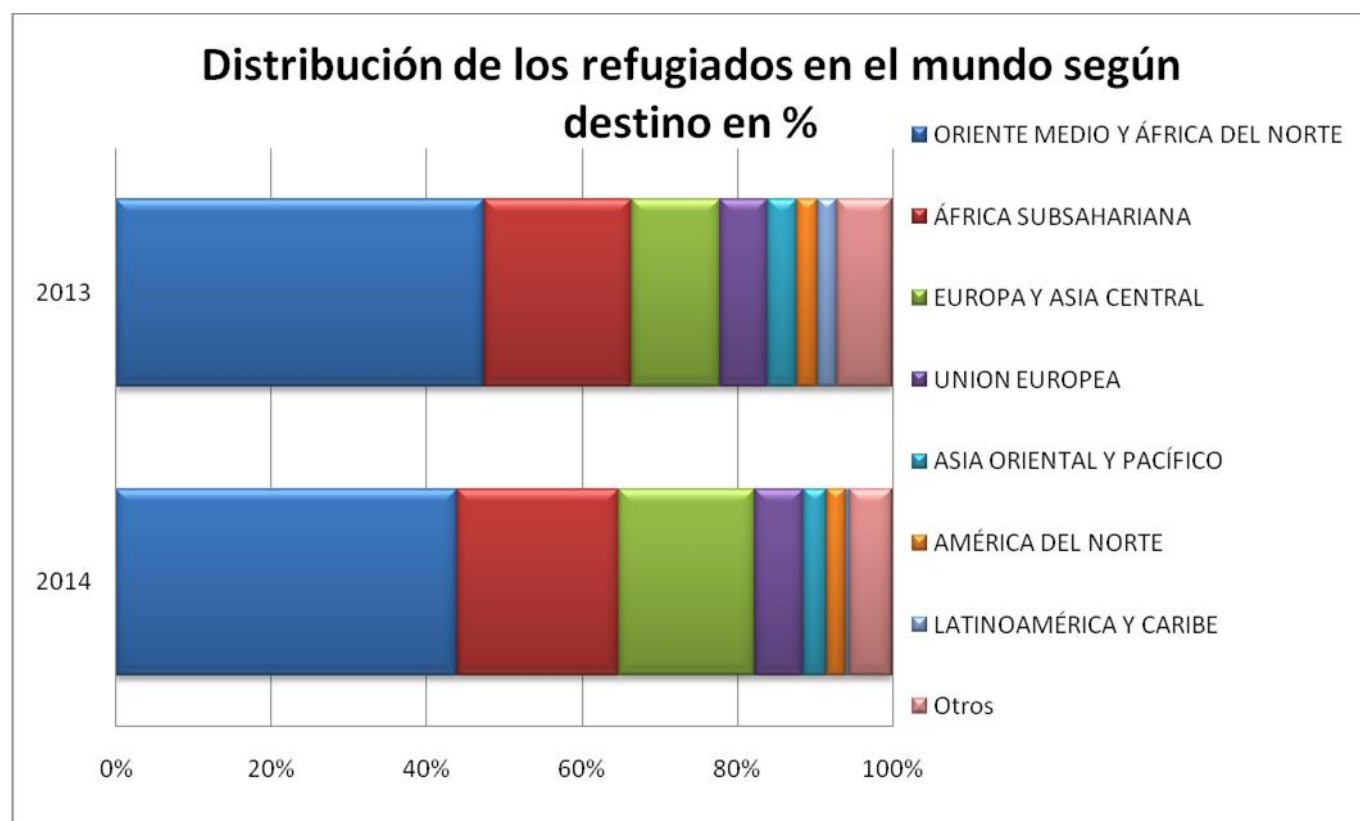
debajo de las de 1990, es probable que si el conflicto sigue como hasta ahora en 2015 los datos igualen o superen a los de 1990.

Si atendemos ahora a los principales destinos de los refugiados en el mundo veremos que, a diferencia de lo que ocurre respecto de la migración, son los países desarrollados económicamente los que acogen a un mayor número de refugiados. Oriente Medio y el África del norte son las zonas que dan más cobijo en el mundo.

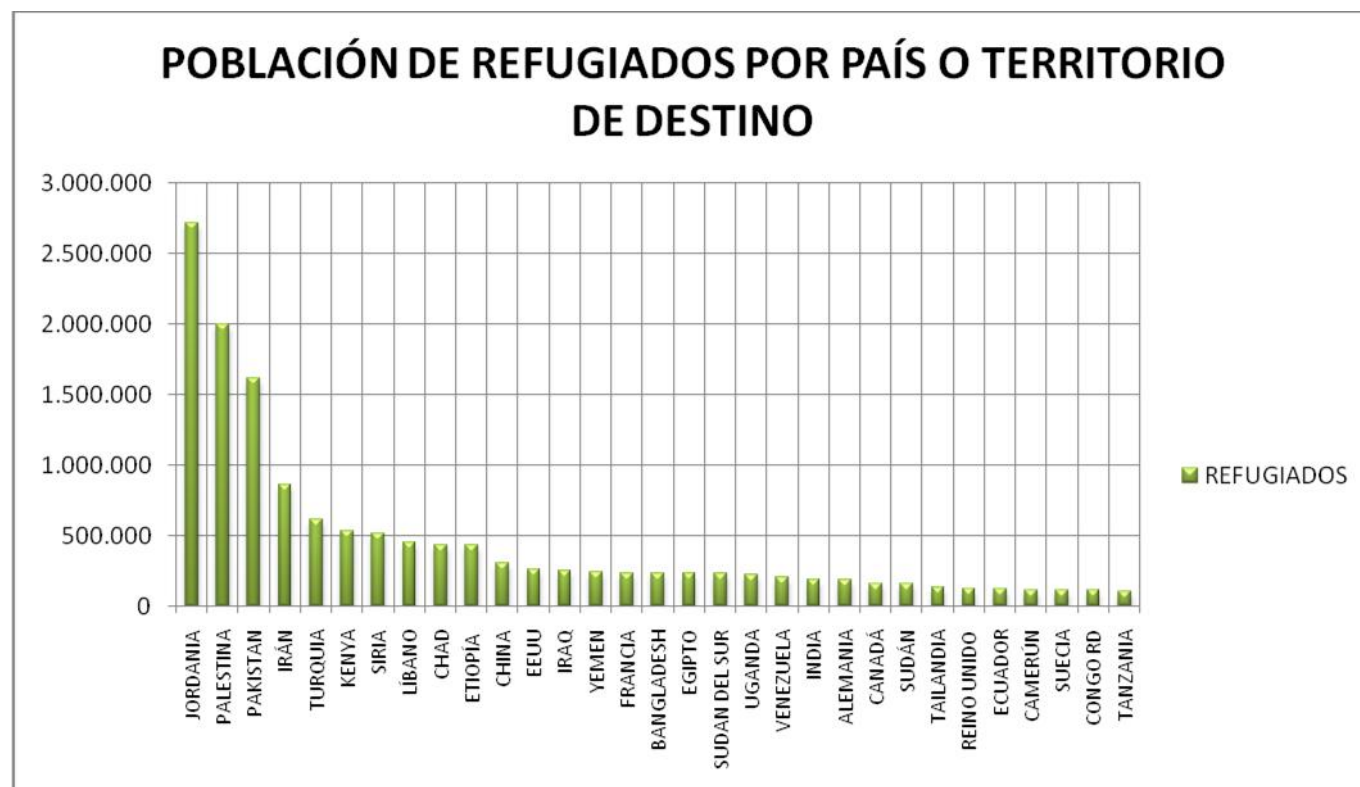


Fuente: gráfico elaborado a partir de los datos ofrecidos por el Banco Mundial.

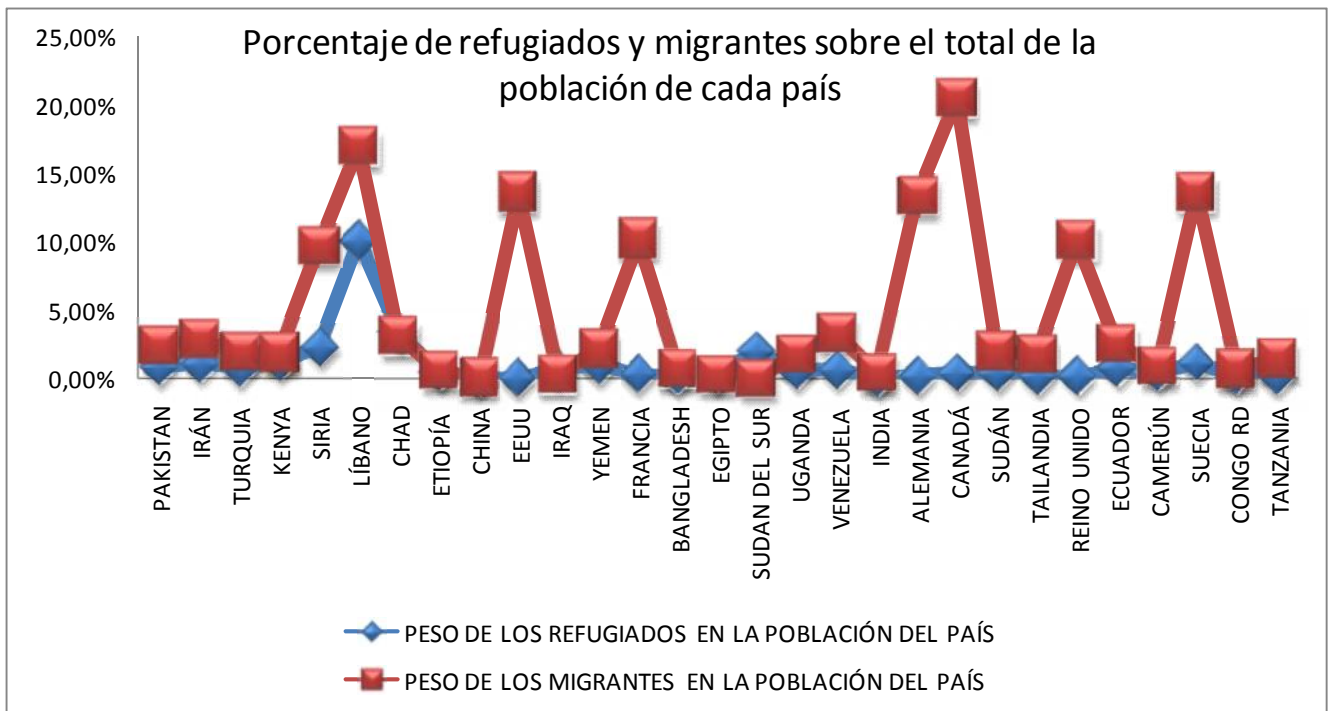
En este gráfico podemos ver el número de personas refugiadas que viven en las distintas zonas del planeta y cómo la Unión Europea y Norteamérica destacan por el bajo número de refugiados que acogen dentro de sus fronteras. A diferencia de lo que ocurre en otros países o regiones el número de refugiados presentes en Europa es muy bajo respecto de la población total de la zona. Más del 60% de los refugiados de todo el planeta han encontrado refugio en Oriente Medio y África, a pesar de tener menores índices de desarrollo y riqueza. El Norte global no se muestra dispuesto a acoger a un número importante de personas que tendrán prohibido trabajar. Opta por convertirse en centro de atracción de mano de obra en beneficio de su economía. Los datos del refugio y del asilo en el Norte global muestran, en su mayoría, la escasa generosidad y el nulo esfuerzo de las democracias occidentales a la hora de dar protección a personas que estando en grave peligro no son, al menos inicialmente, susceptibles de sumarse al mercado laboral.



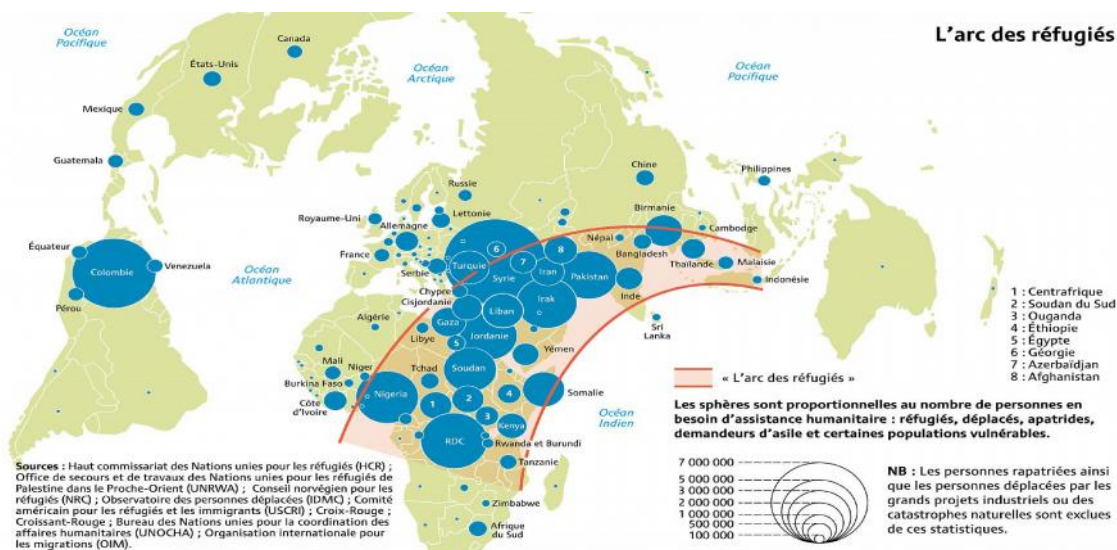
Así los países que más refugiados acogen dentro de su territorio son, como puede verse en este gráfico, en su inmensa mayoría países del Sur.



El gráfico recoge, y ordena de mayor a menor, a los 31 países que albergan a más de 100 mil refugiados en su territorio. Estos 31 países suman juntos algo más de 14 millones de refugiados (14.085.315), lo que significa un 90% de los refugiados del mundo. Entre ellos sólo figuran como representantes del Norte Estados Unidos, Francia, Alemania, Canadá, Reino Unido y Suecia. El número de refugiados acogido por ellos es prácticamente ridículo en comparación con la población total de estos estados, y muy inferior al porcentaje de migrantes económicos que residen en ellos.



En esta infografía podemos ver la sección del planeta en la que se concentra el mayor número de refugiados.



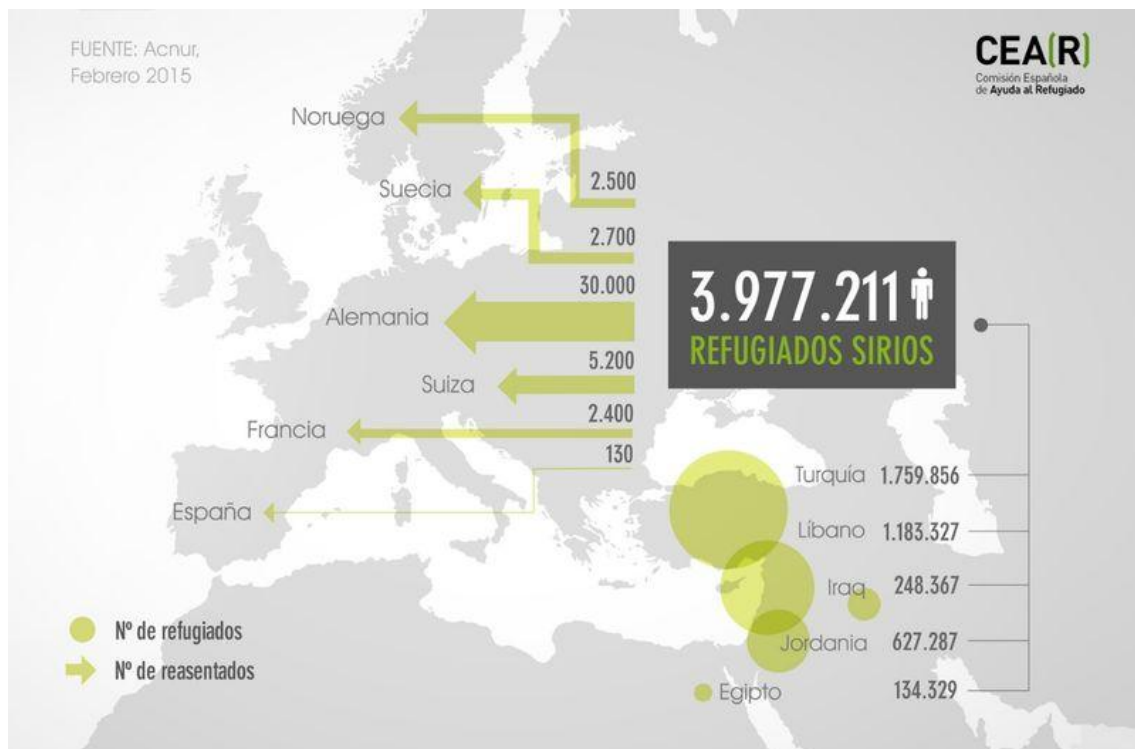
## COMPARATIVA ENTRE LOS 8 PAÍSES CON MÁS REFUGIADOS DEL MUNDO Y LOS PAÍSES DEL G8

PAÍS DEL G 8					8 PAÍSES CON MÁS REFUGIADOS				
Nº	PAIS	PIB	POB.	REF.	Nº	PAÍS	PIB	POB.	REF.
1	ALEMANIA	3.730.260.571.356	80.645.605	187.567	1	PALESTINA	12.475.999.993	4.169.506	1.994.493
2	CANADA	1.838.964.175.409	35.158.304	160.349	2	JORDANIA	33.593.843.662	6.607.000	2.712.888
3	EE.UU.	16.768.053.000.000	316.497.531	263.662	3	LÍBANO	44.352.418.120	4.467.390	447.328
4	FRANCIA	2.810.249.215.589	65.920.302	232.487	4	CHAD	12.949.853.281	12.825.314	434.479
5	ITALIA	2.136.948.255.815	60.233.948	78.061	5	SIRIA*	SIN DATOS	22.845.550	517.255
6	JAPÓN	4.919.563.108.372	127.338.621	2.584	6	SUDAN DEL SUR	11.804.446.135	11.296.173	229.587
7	REINO UNIDO	2.678.173.487.557	64.106.779	126.055	7	KENYA	54.930.813.987	44.353.691	534.938
8	RUSIA	2.079.024.782.973	143.506.911	3.458	8	SUECIA	579.526.008.582	9.600.379	114.175

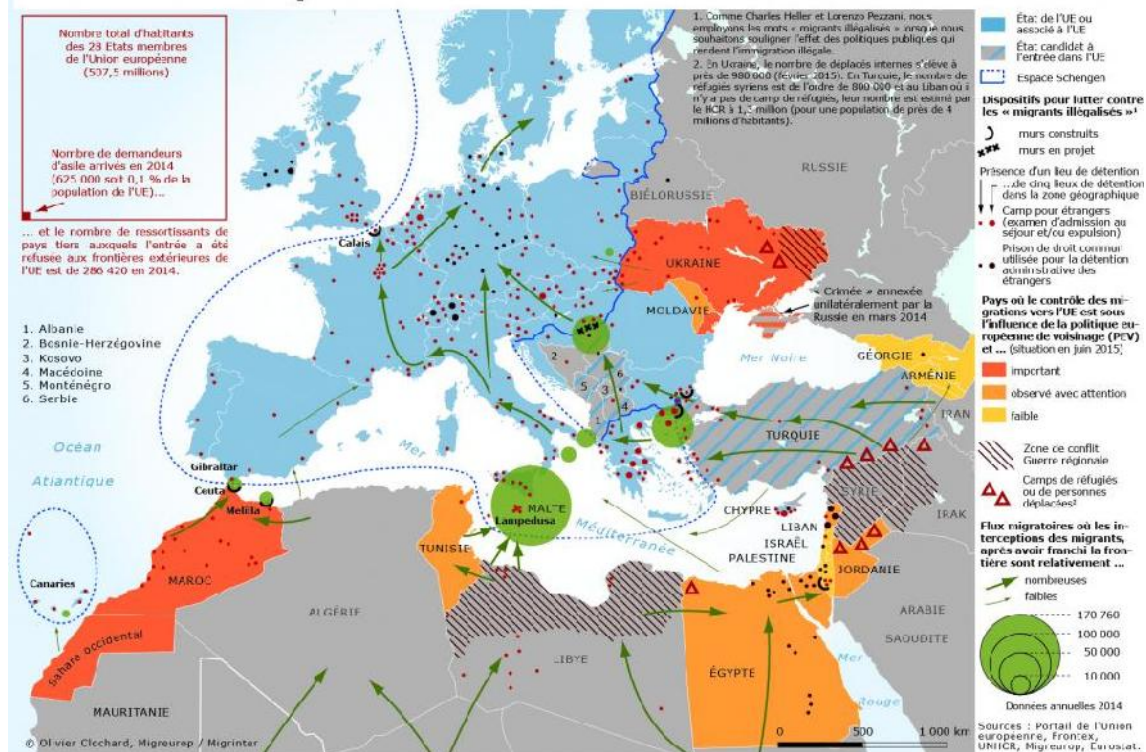
Los países del mundo que acogen a más refugiado están ordenados en esta tabla según el peso relativo que tienen los refugiados respecto de la población total del país, y no por el número absoluto de refugiados que albergan en su territorio. Sólo por este motivo encontramos un país del norte, Suecia, entre los 8 primeros. Cuando comparamos las columnas con la renta de los países vemos como no es posible hablar de responsabilidad, justicia, equidad, ni mucho menos generosidad en el modo en que occidente aplica sus políticas de asilo y refugio, dentro de un marco general de políticas de desplazamiento restrictivas e injustas.

Un buen ejemplo de todo ello es la actual situación de los refugiados sirios y la respuesta de los países europeos, bloqueando su acceso, confinando a los refugiados en campos a las puertas de Europa e incumpliendo los compromisos alcanzados. Si la UE se había comprometido a acoger a 160.000 personas, a finales de octubre solo un centenar habían sido efectivamente acogidos. Los siguientes gráficos concretan la falta de respuesta responsable por parte de los países europeos y su compromiso con los DD.HH.





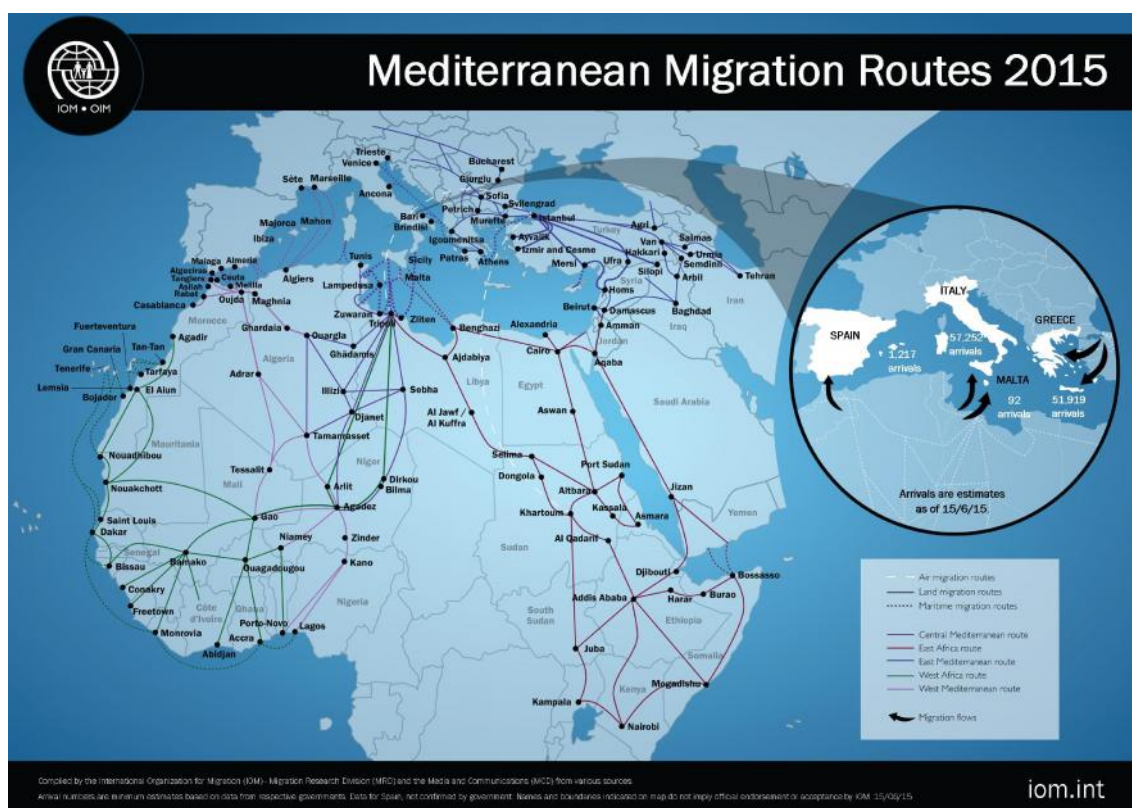
## L'Union européenne doit devenir une terre d'accueil



## ❖ SEGUNDA PARTE: POLÍTICAS DEL DESPLAZAMIENTO: DATOS SOBRE EL APARTHEID GLOBAL

Junto con los datos generales del desplazamiento, este anexo contiene otros mapas y gráficos sobre los obstáculos que las personas en desplazamiento deben superar en el intento de desplazarse a través del mundo. Estos obstáculos forman en tanto que dispositivos de control y vigilancia del desplazamiento lo que hemos dado en llamar un sistema de Apartheid Global, que pretende mantener lo más alejado posible de las fronteras de los países ricos a las personas en desplazamiento.

Comenzamos por observar las rutas migratorias que la Organización Internacional para las Migraciones ha identificado en 2015 para la llegada a Europa.



Las distintas medidas de retención y control del desplazamiento por parte de la Unión Europea han provocado la aparición de nuevas rutas de desplazamiento cada vez más peligrosas para los migrantes. Además del hecho de que las rutas migratorias se vuelven cada vez más peligrosas a causa de las misiones de vigilancia de Frontex en el Mediterráneo, las personas deben enfrentarse a dispositivos de control y expulsión como los Centros de internamiento para extranjeros que proliferan y horadan el territorio europeo.



## Los principales lugares de retención

- Centro para extranjeros presentes en el territorio de un Estado sometido a procedimiento de expulsión
- Centro para extranjeros que acaban de llegar al territorio de un Estado (de cara al examen de su demanda de permiso de residencia)
- Centro para extranjeros que acaban de llegar al territorio de un Estado (de cara al examen de su demanda de permiso de residencia)
- Prisión de derecho común utilizada regularmente para la retención administrativa de extranjeros
- Presencia de un lugar de retención
- Presencia de cinco lugares de retención en la zona geográfica
- Miembro de la Unión Europea y/o firmante de los acuerdos de Schengen
- País candidato a la Unión Europea
- Límite del espacio Schengen

1. El gráfico tiene en cuenta el conjunto de centros censados por Migreurop. Pero sólo han sido cartografiados las estructuras permanentes con una capacidad igual o superior a cinco plazas.

2. En Marruecos, numerosas comisarías de policía se utilizan como lugares de retención, con motivo de las redadas contra migrantes.

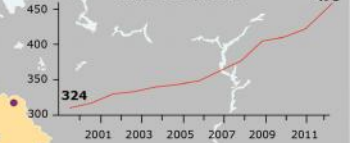
3. De los países candidatos a la política europea de vecindad (PEV) y/o firmantes de un acuerdo de readmisión comunitario, no disponemos de información precisa en el caso de Argelia, Túnez, Jordania, Siria así como Armenia, Azerbaiyán, Rusia y Bielorrusia. En relación a versiones precedentes del mapa de los centros, la ausencia de puntos en algunos países no significa que los centros hayan desaparecido sino que, a falta de datos, hemos preferido no señalar nada.



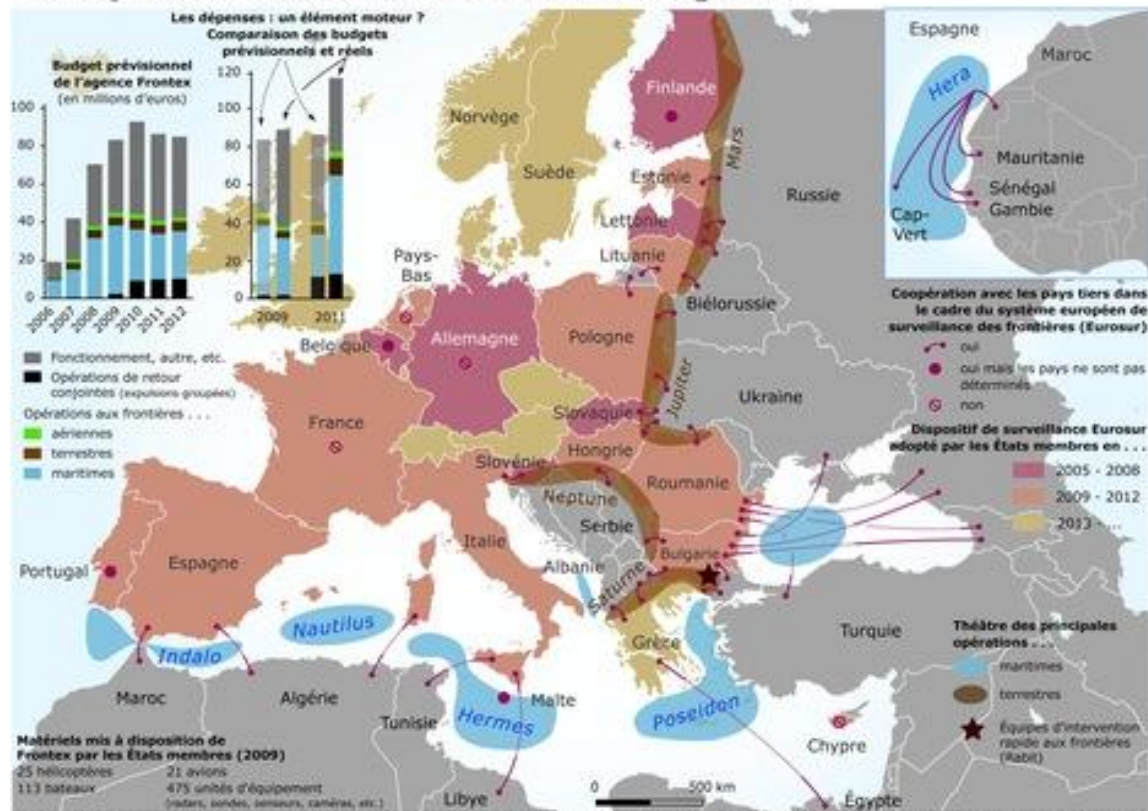
Fuentes por país: **Alemania** (Pro Asyl, 5); **Austria** (1-5-8) **Bélgica** (Office des étrangers, CIRE); **Bielorrusia** (Democratic Belarus); **Bosnia Herzegovina** (4); **Bulgaria** (1-4); **Chipre** (Kisa, TerrFerre); **Croacia** (1-3-4); **Dinamarca** (2-4); **Egipto** (2-4); **Eslovaquia** (1-5); **Eslovenia** (1-5); **España** (AFIDHA, CIE, Derechos vulnerados, 4); **Estonia** (1-2-5); **Finlandia** (1); **Polonia** (neuroventa); **Francia** (Rapports annuel du Comité interministériel du contrôle de l'immigration, Cimade); **Georgia** (1); **Grecia** (1-6-7-8, FRA); **Hungría** (Welcome to Europe network, 1-3); **Irlanda** (Irish prison service, 1-2); **Israel** (Hotline for Migrant Workers, 2); **Italia** (ARCI Immigrations, Interno 8); **Letonia** (1-5); **Líbano** (Frontiers); **Libia** (Fédération internationale des droits de l'homme / FIDH, Justicia sin fronteras / JSF, 4); **Lituania** (1-5); **Luxemburgo** (4); **Macedonia** (ODM); **Italia** (RIS); **Marruecos** (4); **Mauritania** (4); **Moldavia** (4); **Noruega** (Gouvernement, 1-2); **Países Bajos** (1-4); **Polonia** (1-4); **Portugal** (Provedor de Justiça, Serviço de Estrangeiros e Fronteiras); **Reino Unido** (UK Border Agency, 4); **República Checa** (1-5); **Rumania** (TerrFerre); **Serbia** (4); **Suecia** (Swedish migration board); **Suiza** (2); **Turquía** (Helsinki Citizen's Assembly Refugee Advocacy and Support Program); **Ucrania** (Border Monitoring Project Ukraine, GDISC, 1-3-6).

\*Fuentes comunes: 1. Comité européen pour la prévention de la torture (CPT); 2. Global Detention Project; 3. JRS Detention in Europe; 4. Migreurop; 5. Parlement européen; 6. Human Rights Watch (HRW); 7. MSF; 8. Frontiers.

## Evolución del número de centros de extranjeros<sup>1</sup> en Europa y en los países mediterráneos entre 2000 y 2012



## Les opérations de surveillance de l'agence



Sources : Rapports annuels de l'agence Frontex ; European Commission, Impact Assessment accompanying the Proposal for a Regulation of the European Parliament and of the Council establishing the European Border Surveillance System (Eurosur), Commission staff working paper, COM (2011) 873 final.



**Murs, barrières et clôtures en 2011**

**Motivation de la construction**

- Immigration
- Autre (Ghetto, anti-terrorisme, anti-traffic, Zone de conflit, conflits territoriaux, barrière économique...)
- Indéterminée

**Financement et construction**

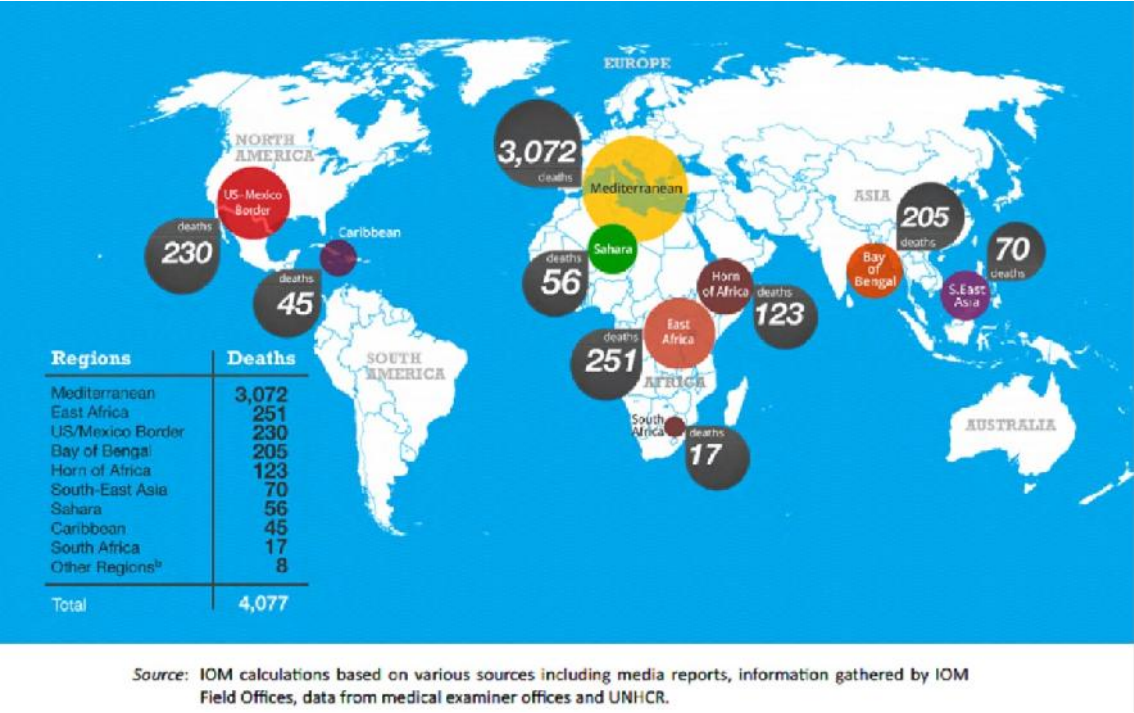
- Pays finançant la construction
- Pays subissant le mur
- Année de construction

**Nombre de murs dans le monde de 1945 à 2011**

Sources : Élisabeth Vallet, Chaire Raoul-Dandurand, UOAM et compilation, 2011.

338

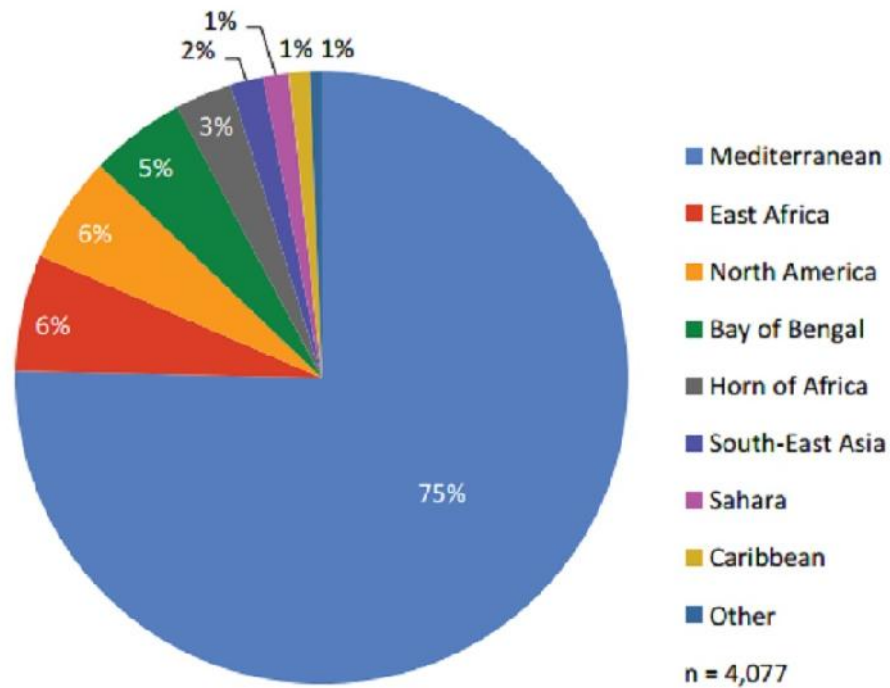
Ni los muros ni las misiones de vigilancia reducen el número de muertes en los procesos de desplazamiento. Al contrario, contribuyen a que la cifra aumente sin que los millares de muertos en las fronteras de las democracias liberales sirvan para modificar la gestión y el acceso a la movilidad en un mundo global, más justo y más responsable.



Como podemos ver en esta infografía distribuída por la OIM miles de muertes suceden a las puertas de los principales centros de destino de los desplazamientos internacionales en los últimos meses.

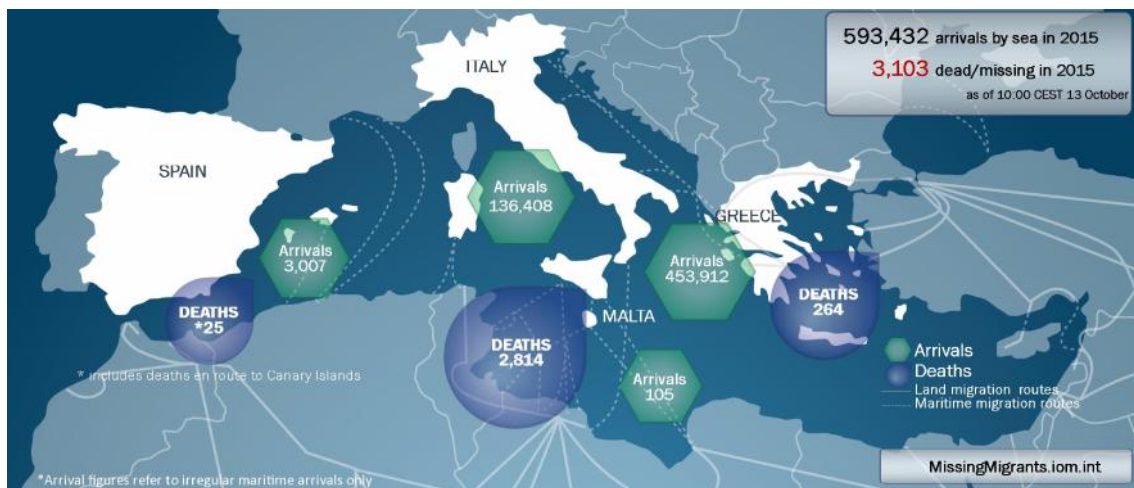
Region	Number of deaths	Years	Source
Sahara	1,790	1996–2013	Fortress Europe
United States–Mexico border	6,029	1998–2013	United States Border Patrol
European external borders	22,400	2000–2014	IOM based on The Migrants Files
Australian waters	1,495	2000–2014	Australian Border Deaths Database
Horn of Africa	3,104	2006–2014	UNHCR; IOM for 2014
Bay of Bengal	1,500–2,000	2012–2014	UNHCR; Arakan Project
Caribbean	188	2012–2014	UNHCR; IOM for 2014

Si consideramos las muertes en las distintas zonas del planeta desde final de los años 90 y sumamos los datos de distintas agencias internacionales podemos estimar en más de 36.000 las muertes en situaciones de desplazamiento en el mundo.



Source: IOM's own calculations based on data from various sources. See footnote 2.

El 75% de todas ellas, como publica la OIM en *Fatal Journeys: tracking Lives lost during Migration*<sup>616</sup>, suceden en el Mediterráneo y los fallecidos son personas que mueren intentando llegar a Europa. Las medidas adoptadas para disminuir el número de muertes en el Mediterráneo, lejos de tener un efecto positivo y de estar guiadas por los criterios de responsabilidad, justicia y equidad, desarrollan mecanismos que hacen aún más vulnerables a las personas en desplazamiento.

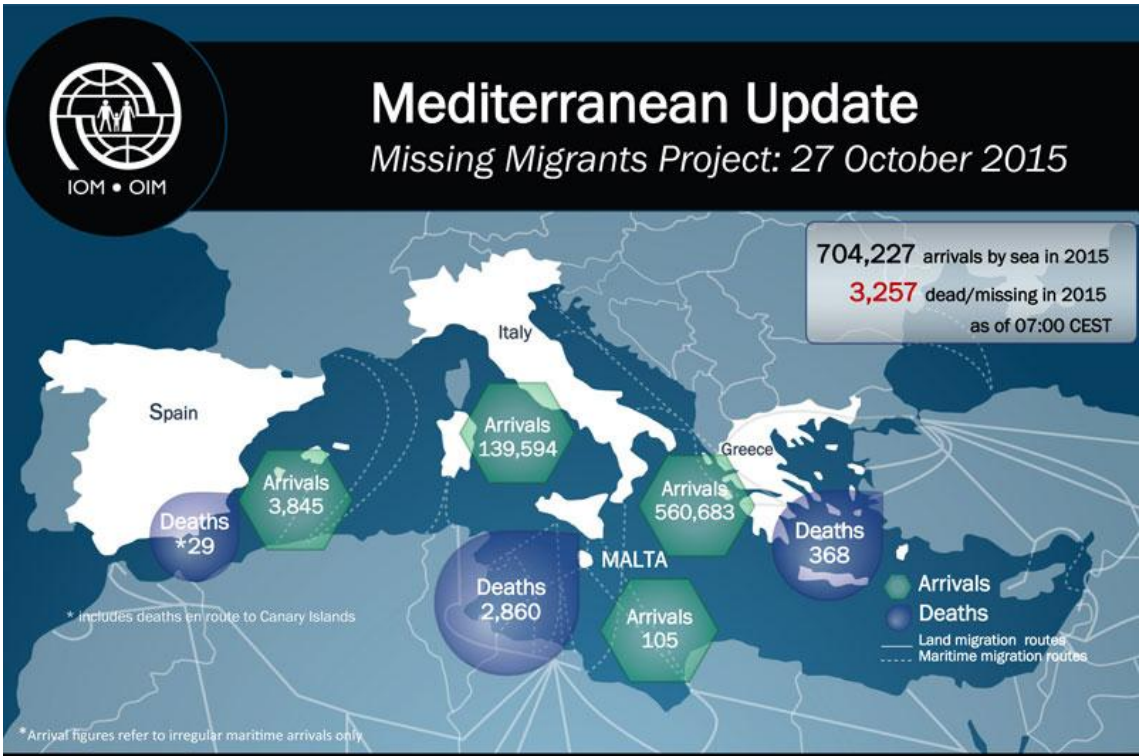


Si nos fijamos en los datos de 2015 la situación no mejora, ya que sólo hasta el 13 de octubre de 2013 podemos cifrar en al menos 3103 a las personas muertas o desaparecidas

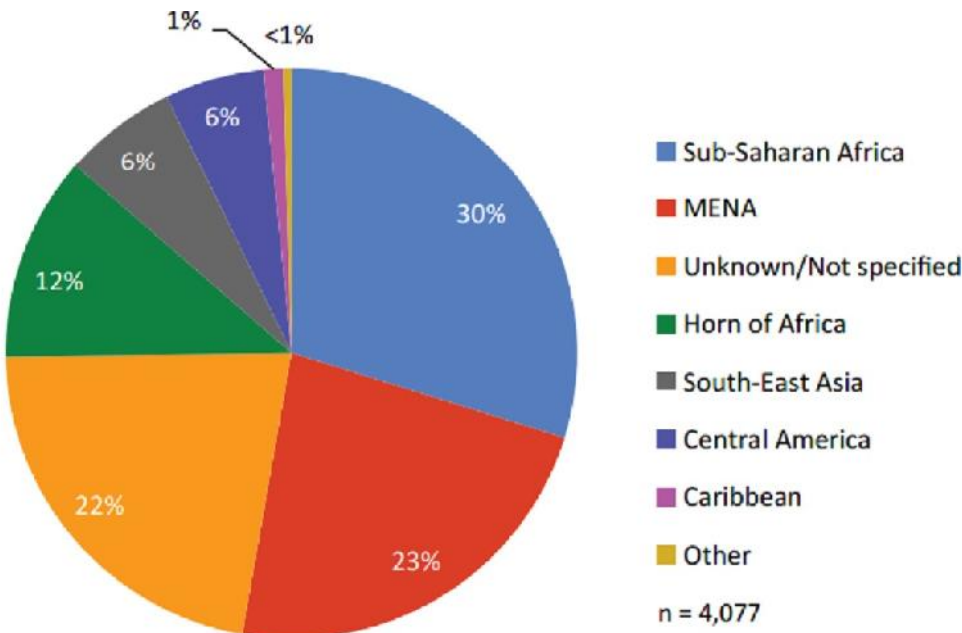
<sup>616</sup> VV.AA., *Fatal Journeys: tracking Lives lost during Migration*, Ginebra, OIM, 2014



intentando alcanzar Europa. Sólo en 14 días, entre el 13 y el 27 de octubre, la Organización Internacional para las Migraciones aumenta el número de muertes y desapariciones en el mediterráneo en 254.

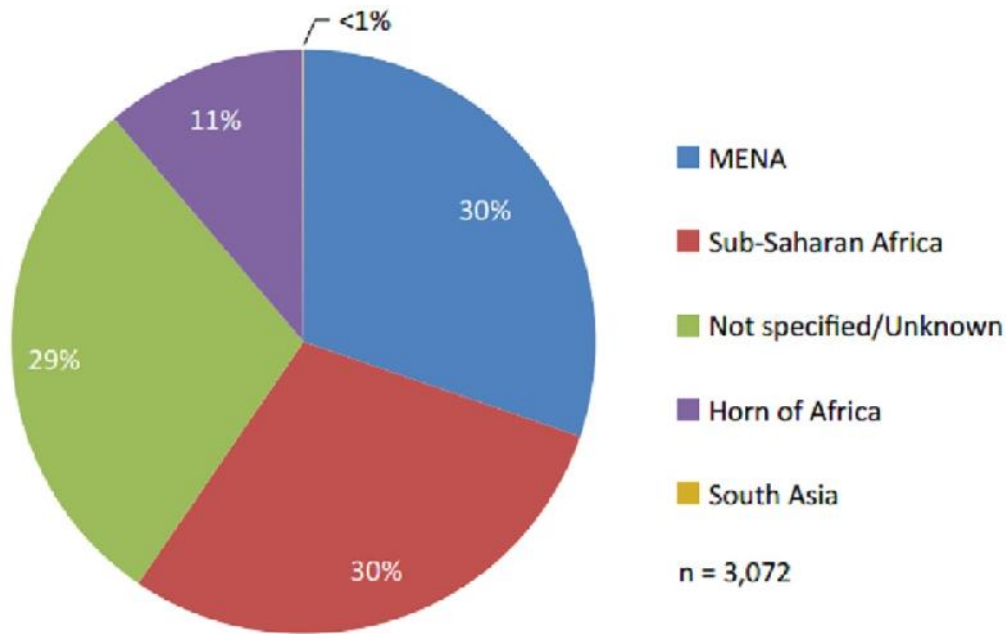


¿Puede la sociedad europea seguir soportando que como consecuencia de sus políticas migratorias, de haber cerrado los cauces legales y seguros para el desplazamiento, el 75% de las muertes de personas en desplazamiento de todo el mundo ocurran en su área de influencia y frente a sus costas? Vemos a continuación el origen de las personas fallecidas.

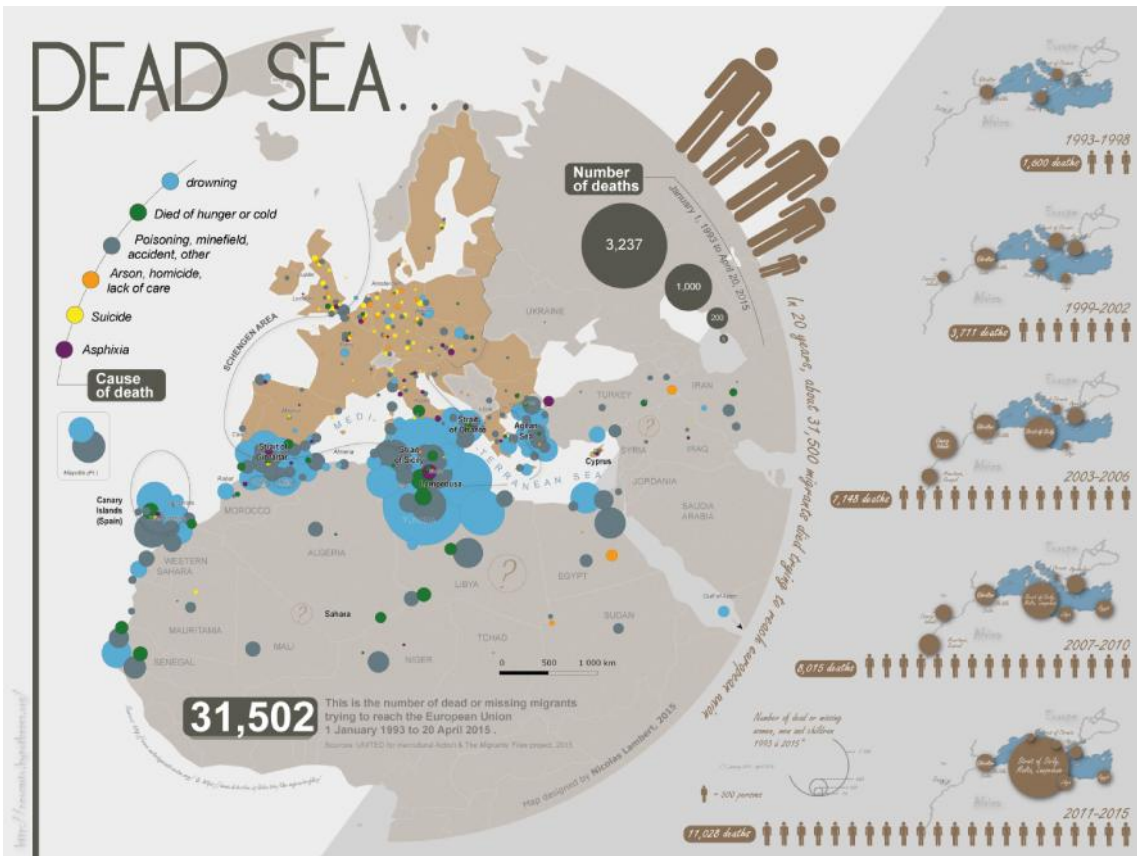


Source: IOM own calculations based on data from various sources. See footnote 2.

Y aquí la procedencia de las personas fallecidas en el Mediterráneo en mitad de su proceso de desplazamiento.

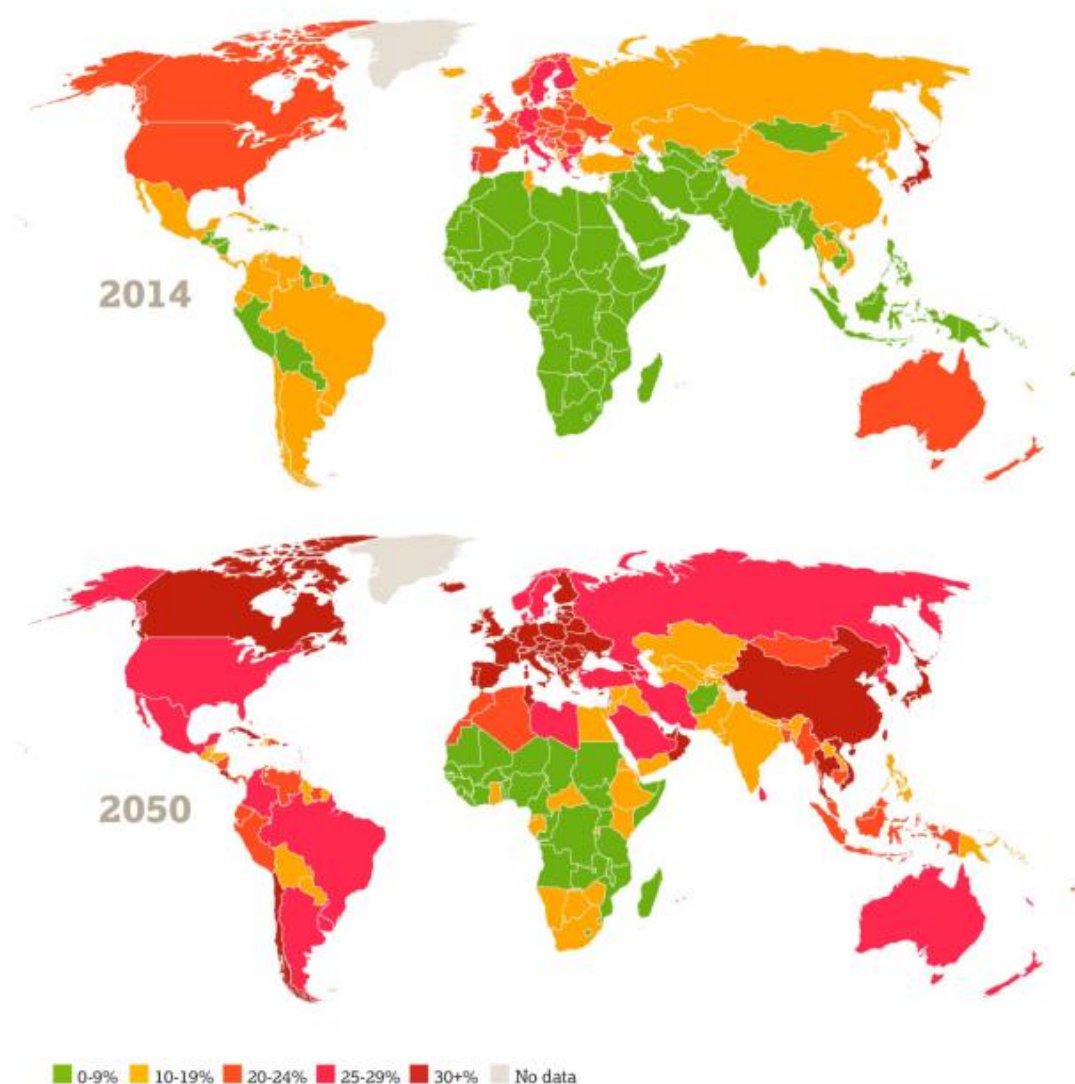


Por todo ello Migreurop denomina al Mediterráneo el Mar Muerto. En esta infografía vemos como el número de fallecimientos sólo ha aumentado sin freno en los últimos años.



Las democracias occidentales no pueden seguir dando la espalda a su compromiso con los DDHH y deben optar por asumir su responsabilidad y modificar totalmente sus políticas sobre el desplazamiento o por asumir que las declaraciones no son más que papel mojado y una operación cosmética encaminada a dulcificar políticas imperialistas de los estados canallas en los que vivimo, que en lugar de promover la ley del mas débil, ejercen la razón del más fuerte.

Sólo a modo de conclusión dejo esta proyección sobre el envejecimiento del mundo:



Source: UNDESA Population Division, *World population prospects: the 2012 revision*, DVD edition, 2013

Note: The boundaries shown on this map do not imply official endorsement or acceptance by the United Nations



# **ABSTRACT AND CONCLUSIONS**



## **Abstract**

### **1. Introduction**

The last years of the 21<sup>th</sup> century have been featured by the leading role of people displacement around the planet. This includes situations of injustice and violation of human rights (which are often the context and cause of such movements), the vulnerability of those people during the process of physical, social, legal and economic displacement, the devices aimed to control and manage this process, but also narratives based on lived experiences. While political theories doubly qualified the beginning of the New Century as *an era of rights and migrations*, an overlook to the media coverage of the present situation clearly exposes the disproportioned size of such expectations. The current crisis of refugees moving from the Middle East to other parts of the planet, along with the response offered by supranational institutions and international laws aimed at protecting the human rights that these people impersonate, are facts which reveal the need for rethinking the problem from a normative perspective more closely attached to reality. The issue in question is that of conceiving a new political shaping for our world.

Current research unfolds as a critical reflection on the process of Globalisation and is focused on situations of injustice and inequality imposed to millions of people by the sheer force of facts. These situations are the result of a discrepancy between the material and the political shape of our world. At this stage, therefore, we have displayed a theoretical analysis of global displacement as the main clue for reading the issue of the adaptation to the political shape of the world. Such an analysis is the core of a particular kind of human experience, that of being "out of place", which we are considering as a crosscutting category for a variety of living situations.

Displacement is a crosscutting process –situation and reality– which allows to modulate the experience of people, and should not be considered as an essential attribute of a particular set of people being "completely different from me". On the contrary, it encompasses both the experience of the displaced person concerning his or her place of origin and homeland, and the situation of vulnerability or absence of rights for people living

within the margins of their own homelands. In the second case, the kind of exclusion that originates these injustices is to be read as an *eviction* from the world to a space outside the political community, separated from the social body, to a kind of exteriority with regard to the world. Such a holistic point of view about displacement which overcomes legal categorization of a multiplicity of the real experiences included in it, is aimed at providing us with a key feature of the moral, social and political examination of the world we inhabit and support to sustain. Assuming Luigi Ferrajoli's statement, that the righteous law is always the law of the weakest, we have selected the experiences of people who are *out of place*, each one in a different way, as a guideline and hermeneutic tool for the analysis of inequalities and failures in the political shape of our world. Immigration, asylum and refugee policies provide us with a privileged viewpoint of the contemporary world, which should be explored under the category of *superfluous* human beings.

## 2. Aims

This piece of research is conceived as a question that arises from memory, time, space, life and death, from places of breakdown of law and rights, spaces of exception, of the "outside", in order to analyse not only migration policies, even those focused on the managing and acknowledgement of human rights, but also a general phenomenon well beyond those policies and their consequences. We intend to perform a *cartography of the shape of today's society*. It is in that sense that this research can be considered as Arendtian, since its main purpose assumes the attempt to understand the world in which we live as an imperative. The experience of people in conditions of displacement allows us *to test the faults in the political shape of our global world*, the main political foundations and premises that operate in our societies and institutions beyond solemn declarations.

In order to reach this end, the research progresses by asking questions about the lack of sense and moral justification for situations of injustice and inequality with the intent to reveal the elements which made them possible and sustainable. Thus, in the first place we raise *a question about the sense of our world*, about its meaning and reason for being. This is a question, in turn, about how to understand what is happening, which processes are intervening, and which tools could be useful to interpret it. The question of the sense of our disenchanted global reality is a demand for understanding and social analysis as well as a meta-question on knowledge and the conditions and possibilities of understanding itself. Our first specific target from this approach is: (a) to identify the places and situations that make possible a better understanding of the world, and (b) to penetrate the categories

enabling the analysis of structures and processes which give form to our personal and political reality.

A second specific goal of this research is to analyse in depth the global system that allows and arranges the displacement of people throughout the planet, as well as its imbalances, inequalities and mechanisms of production and control, without losing sight of the benefits it generates or the personal costs it represents for the people in displacement. In this respect our purpose is to isolate the basic elements of that system, such as the nature and meaning of borders at the present day and their connection with the devices in charge of the social production of inequality.

A third specific target is to associate the results of the analysis of global processes and structures with concepts that are central to political theory, such as: territoriality, sovereignty, state, nation, nationality, citizenship, the legitimacy of the law and human rights. This point is also aimed at connecting the elements of a descriptive analysis of globalisation and reality with the main principles of the democratic and liberal theory that Western democracies and supranational institutions use to legitimate their legal systems and policies.

Thus, this research is oriented towards denunciation of the global features that encourage inequality, injustice and the inconsistency of the normative discourse in which international legislation and specific policies for the management of human displacements are framed. These policies also cover the acknowledgement of people's rights, the control of populations and their access to the effective enjoyment of protection to all human beings in a global world. The final goal is thereby a multiple one:

1. To point out the inefficiency and injustice of the national and nationalised shape of the world.
2. To argue for the right to displacement as a human right, resulting from the claim that the acknowledgement of the legal personality of human beings is a basic feature of a more equitable shape for the political world.
3. To draw the consequences that putting the right to have rights as a basis for new-world politics, beyond the national model, would imply for national legal systems, public policies and concepts such as citizenship.

In order to reach the aim of understanding our world from this set of issues and situations, we need to combine different disciplines and perspectives. This is why our research relates sociology, geography, political theory and philosophical reflection in order to complete the ways of analysing reality and incorporate the different learnings that may be drawn from this analysis.

### **3. Results**

According to the above-mentioned goals, we can point out five main results of this research:

- a) The disenchantment of the process of displacement of people.
- b) The denunciation of a global apartheid system implemented by different control and surveillance devices.
- c) The identification of the connexion between territoriality, sovereignty and nationality as a paramount obstacle for a reconfiguration of the global space.
- d) The need for articulation of new ways for the acknowledgement of rights and for the access to a political community, namely a re-interpretation of the concept of citizenship.

This list briefly resumes the different kinds of learning derived from our aims. Displacement appears as a useful category in order to develop a holistic vision of the different types of mobility today. Its usefulness resides in the fact that it facilitates the understanding of understanding what they have in common, as well as the advantage of preventing us from thinking about the displacement experience as a strange and alien situation. Displacement cannot be conceptualised as a particular and fleeting fact within a paradigm of stability. On the contrary, it has become the rule of our world. The reality of globalisation combines individual will and initiative to choose and develop a personal project elsewhere. This entails the structural need to redistribute the global surplus population across the planet according to the global system's economic requirements. To tackle displacement and mobility as one of the structures of our world is fundamental to overcome the inequality, injustice and vulnerability generated by vital economic imbalances, including the access to mobility.

#### 4. Conclusions

In the light of the outcomes of the analysis of the global processes, I have derived the following conclusions:

- 1) The need for a methodological shift consistent with situations that we must understand.
- 2) The contradiction between the current policies of control, repression and public governance of displacements and the core values of Western liberal democracies.
- 3) The request to reverse the burden of proof; it is the State who should bring arguments to explain why it is legitimated to deny human rights to foreigners who wish to enjoy its protection, rather than the other way around. Only then could we judge under ethical criteria the principles upon which we have built a political community.
- 4) The need to devise ways of acknowledgement not limited by the thresholds of state sovereignty.

With regard to the need to adopt new points of view for the applicable analyses and theoretical developments, this research shows the relevance of overcoming methodological nationalism both to the analysis of globalisation processes and the adoption of specific policies. It is imperative to support an approach that brings together the viewpoint of migrant transnationalism, the ethics of migration at the normative level and the principles and practical developments of global justice. While we have elaborated a theoretical reflection based mostly on the analysis of global normative processes, the ultimate unfolding of this research requires the inescapable connection of these results to specific proposals for global justice.

# CONCLUSIONS

Among the aims of the present work, one in particular has been a reflection on the processes of displacement of people in the context of a globalised world from the point of view of philosophy and political theory. We have also considered policies of control on displacement and the difficulty that human beings have to be recognised as subjects of law beyond the borderlines of the country they belong to. We have propounded the analysis of a certain kind of experience that we described as "being out of place". On the one hand, this has been envisaged from a theoretical perspective as an outcome of the modern process of secularisation of the world. On the other hand, it has connections with the global structure of displacement. This reflection arises from the personal experience of a lack of sense, the collapse of categories and the explanations they offer for social phenomena, which assume the Arendtian imperative of knowing the world we live in. The demand for meaning regarding inequality and injustice in the context of the development of a global world structure operates as the driving force of this reflection. The research then moves forward, from the question of the sense to an analysis of the processes and elements that build our world. We have thus identified displacement as an element fundamental to the constitution of the global shape of our world. Displacement and the experience of being out of place connected to it are therefore the main criteria for the analysis of the insufficiencies of the political shape of our world in order to recognise and protect the rights of human beings. This approach is furthermore inspired by Weber's thesis of a crisis of worldviews as well as Arendt's notion of the *right to have rights*.

With the formulation proposed for this issue we expect to make a contribution, not only to the ongoing debate about the fabrication and administration of the global displacement of people, but also to the philosophical reflection on sovereignty and citizenship. With regard to the first element, this study has addressed the issue of migration policies as a privileged standpoint to analyse the relationship between capitalism and state, in the light of economic and demographic imbalances. In addition, we must consider that not all human beings have the same access to the recognition of their legal identity, which constitutes a further kind of asymmetry. The proposal we have developed takes as first step the Arendtian paradox of human rights to the extent that, in spite of its limitations, the

author's work provides conceptual tools useful to deal with the study of the production of superfluity and vulnerability of people in situation of displacement.

This research is articulated through the use of these categories of analysis and the experiences of displacement and global imbalances, which produce the following outcomes: firstly, public interests have been replaced by economic interests in political discourse; secondly, state borders have been exceeded by the incorporation of the states to a global economic space, although without any enlargement of the political body or the articulation of new forms of transnational belonging; and, thirdly, the consolidation of global injustice by means of the implementation of a hierarchised system for the management of human displacement.

In the context of theoretical discussion regarding an open-border policy recently developed by Phillip Cole or Joseph Carens, our research reflects previous theoretical bibliography on the subject in order to redirect this controversy. We intend to interpret the Kantian argument of the right to hospitality in a different way, with a view to a reasoning in favour of *iura migrandi*: a human right, supported by the sheer fact that occupying the Earth's surface is a primary need for human beings. This approach allows us to question the individualism of private property through metaphors of displacement based on the analogy between the State and a house or a family. Moreover, to the normative perspective of the ethics of displacement we add the need of reversing the terms of discussion, insofar as we are taking a consequentialist perspective. On the question of whether the supporters of a right to free displacement for people must justify their position –as it is often the case– we argue that the burden of proof and the need for justification must be reversed. We claim that it is precisely the people and institutions denying the *ius migrandi* who should expose their reasons for public criticism and ethical assessment, and let their arguments be confronted with empirical evidence. The analysis of legal and political argumentation in favour of the right to exclude as a sovereign prerogative shows the incompatibility between this right and the principles of liberal egalitarianism presiding Western democracies. The right to exclude other human beings from the space of rights represented by the political community has no place in the background of an international order of human rights. Thus, we have been able to build a defence of the human right to a free international displacement by identifying the set of procedures and devices focused on migration control as expulsion/exclusion global mechanisms, and by developing a criticism of the arguments sustaining such mechanisms. This right not only consists in the freedom to roam freely

across the planet, but also in the capacity to freely unfold a vital project anywhere one deems fit. It could also be described as the right to be, to be *here*, or the right to a place, the right not to be “out of place”.

With reference to the second debate, the need to establish new models of access to the political community that can guarantee the right to membership beyond current citizenship limitations has been addressed. This research tackles a controversy on citizenship renewed in the late 1990s as a result of the questioning of sovereignty as a central notion. It proposes a discussion of the arguments by Baubök, Benhabib, Bosniak and Soysal on the possibility of articulating ways of recognition beyond the principle of territoriality. In our approach, these proposals and developments are combined with the Arendtian categories of superfluity and statelessness in order to claim that both nationals expelled from the political community and foreigners excluded from this very political community, are in fact reproducing the existence of stateless people, of superfluous human beings without any rights. According to Hannah Arendt's analysis of the elements that enabled the unfolding of totalitarianism in the twentieth century, we can ascertain that one of them was the production of superfluous, recyclable and disposable human beings. The aim of this research is to understand the appearance of the world, and to undertake the task of identifying those elements of reality liable to erode the human condition. For that matter, global migration policies are integrated forming a system of global apartheid that keeps millions of people largely away from the access to rights and decent living conditions.

The tension between the principles of liberal democracies and the migration policies developed from those principles has produced specific proposals. These proposals are elaborated on the basis of a certain notion, that of the *right to have rights*, interpreted in a plural and extended way. It is a notion that works as a common thread for research by allowing a conceptual discussion of the need to have a nationality; the fact that a particular ground is identified with the right to have a nationality; the discussion about the citizen being a subject of rights and about citizenship as a kind of space capable of guaranteeing the protection of human rights; the debate on humanity as a possible enlarged substitute for the role played by the concept of citizenship; and, finally, the reflection on the political agency of the people, namely their capacity to act in concert and thus make use of their actions to modify the political body. During this analysis we have cast doubts on sovereignty as a core category of the global system, and on specific policies of closed doors, detention, confinement and expulsion of people as a structural dimension of globalisation



that is against the recognition of the human condition of people in situation of displacement.

As a result of this theoretical analysis we found the need to adopt new analytical approaches that make possible the overcoming of methodological nationalism in the analysis of globalisation processes as well as in the adoption of specific policies. Our research is based on a commitment to an approach that harmonises the point of view of migratory transnationalism and migration ethics on the normative level, with the principles and practical developments of global justice. While we have elaborated a theoretical reflection based mostly on the analysis of global normative processes, the eventual unfolding of this research demands a necessary connection between these results and specific proposals for global justice. A fair global world would be one in which everybody has the right to international freedom of movement. The process of deconstruction of the prejudices about displacement and the historical contextualisation of mobility rights should result in the denaturalisation of the national and territorial boundaries in a world of closed shapes, which would allow us to think of the possibility of a world evolving towards transnational legal and political systems. Such systems would enable the recognition and protection of the rights of people in any part of the world and, at the same time, bring about the opportunity of a better redistribution of wealth. The two main conclusions for future action established by this piece of research are:

- 1) If states do not wish to utterly lose their legitimacy as guarantors of the rights of the people living within their territories, they should deeply rearrange their way of managing the access to their territory along with their protective policies, or they will become obsolete institutions by adopting a repressive, punitive function.
- 2) Only by means of the creation of shared decision-making systems and global-justice devices to reduce inequality, would it be possible to endeavour to guarantee the security of people in a context of freedom that does not entail either the building of walls across the planet or the systematic violation of human rights.

In both cases it is of the utmost importance to place in the core of this new articulation the acknowledgement of a legal personality for all human beings regardless of their origins, as well as the recognition of the equality in the access to state protection that guarantees and preserves the capacity of people to choose their own destiny in decent conditions.

# BIBLIOGRAFÍA



## **BIBLIOGRAFÍA**

«Toda pasión, sin duda, confina con el caos, y la pasión del coleccionista confina con el caos de los recuerdos. Pero iré más lejos: el azar, el destino, que con sus colores impregnan el pasado que está bajo mis ojos, se ofrecen ahí al mismo tiempo a los sentidos, a través del habitual batiburrillo de libros».

Walter Benjamin<sup>617</sup>

### **OBRAS DE HANNAH ARENDT**

Arendt, H., *Between Past and Future*, New York, Penguin Classics, 2006

Arendt, H., *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996

Arendt, H., *The Burden of Our Time*, London, Secker & Warburg, 1951

Arendt, H., *Crisis of the Republic*, New York, Harcourt Brace, 1972

Arendt, H., *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1998

Arendt, H., *Denktagebuch: 1950-1973*, München, Piper, 2002

Arendt, H., *Diario filosófico: 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006

Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Debolsillo, 2009

Arendt, H., *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro, 2009

Arendt, H., *Essays in Understanding 1930-1954*, New York, Schocken Books, 2005

Arendt, H., *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005

Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998

Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993

Arendt, H., *The Jew as a Pariah*, New York, Grove Press, 1978

Arendt, H., *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós, 2009

---

<sup>617</sup> Benjamin, W., *Desembarco mi biblioteca. El arte de coleccionar*, Barcelona: Centella, 2012, pág. 33

- Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy* Chicago, The University of Chicago Press, 1992
- Arendt, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003
- Arendt, H., *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Madrid, Encuentro, 2007
- Arendt, H., *Life of the Mind*, New York, Harvest HBJ Books, 1978
- Arendt, H., *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidos, 2002
- Arendt, H., *Men in Dark Times*, New York, Harvest Book, 1983
- Arendt, H., *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2008
- Arendt, H., *On Revolution*, New York, Penguin Classics, 2006
- Arendt, H., *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2006
- Arendt., H., *The Origins of Totalitarianism*, New York, Schocken Books, 2004
- Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 2004
- Arendt, H., *On Violence*, New York, Harvest Book, 1970
- Arendt, H., *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2008
- Arendt, H., *The promise of politics*, New York, Schocken Books, 2005
- Arendt, H., *La promesa de la política*, Barcelona, Paidos, 2008
- Arendt, H., *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidos, 1997
- Arendt, H., *Rabel Varnhagen: the life of a Jewish Woman*, Baltimore, John Hopkins, 2000
- Arendt, H., *Rabel Varnhagen: vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen, 2000
- Arendt, H., *Responsibility and Judgment*, New York, Schocken Books, 2003
- Arendt, H., *Responsabilidad y Juicio*, Barcelona, Paidos, 2007
- Arendt, H., *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*, Madrid, Trotta, 201

## OBRAS FUENTE

- Balibar, E., *Violencia Identidades y Civilidad. Para una cultura política global*, Barcelona, Gedisa, 2005
- Balibar, E., Wallerstein, I., *Raza, nación y clase*, Madrid, Iepala, 1991
- Balibar, E., *Violence et Civilité*, París, Galilée, 2010
- Balibar, E., *Ciudadanía*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editores, 2013
- Benhabib, S., *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Oxford, Rowman & Littlefield, 2003
- Benhabib, S., *Los derechos de los otros*, Barcelona, Gedisa, 2005
- Benhabib, S., *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006
- Benhabib, S., *Dignity in adversity*, Cambridge, Polity Press, 2011
- Sassen, S., *¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización*, Barcelona, Bellaterra, 2001
- Sassen, S., *Contrageografías de la globalización*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003
- Sassen, S., *Una sociología de la globalización*, Buenos Aires, Katz, 2010
- Sassen, S., *Territorio, autoridad y derechos*, Buenos Aires, Katz, 2010
- Sassen, S., *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*, Buenos Aires, Katz, 2015
- Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2009
- Weber, M., *La objetividad del conocimiento en la ciencia social y en la política social*, Madrid, Alianza, 2009
- Weber, M., *Conceptos sociológicos fundamentales*, Madrid, Alianza, 2010
- Weber, M., *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 2005
- Weber, M., *Estructuras de poder*, México, Ed. Coyoacán, 2006

## LIBROS Y ARTÍCULOS RELACIONADOS CON EL TEMA

- Adler, L., *Hannah Arendt*, Barcelona, Destino, 2006.
- Aja, E., *Inmigración y democracia*, Madrid, Alianza, 2012
- Anders, G., *Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur*, München, Beck, 1984
- Appiah, K.A., *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, New York, Norton, 2006
- Bade, K., *Europa en movimiento: las migraciones desde finales del siglo XVIII hasta nuestros días*, Barcelona, Crítica, 2003
- Bárcena, F., *Hannah Arendt. Una filosofía de la natalidad*, Barcelona, Herder, 2006.
- Barry, B. y Goodin, R., *Free Movement. Ethical Issues in The Transnational Migration of People and Money*, Pennsylvania, Routledge, 1992
- Bauböck, R., *Transnational Citizenship: Membership and Rights in International Migration*, Cheltenham y Northampton, Edward Elgar, 1994
- Bauman, Z., *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus párias*, Barcelona, Paidós, 2006
- Bauman, Z., *La globalización. Consecuencias humanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010
- Bello Reguera, G., *Emigración y ética: humanizar y deshumanizar*, Madrid, Plaza y Valdés, 2011
- Bernstein, R., "Statelessness and the Right to have rights", en *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, MIT Press, 1996, págs. 71-87
- Bernstein, R., *El mal radical. Una indagación filosófica*, Buenos Aires, Lilmod, 2005
- Bhabha, H. (dir.), *Nación y Narración: entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*, Buenos Aires, Siglo XX, 2010
- Birmingham, P., *Hannah Arendt and Human Rights. The predicament of Common Responsibility*, Bloomington, Indiana University Press, 2006
- Birulés, F. (Ed.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000
- Birulés, F., *La especificidad de lo político: Hannah Arendt*, Valencia, Episteme, 1996.

- Birulés, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007.
- Blitz, B. K. & Sawyer C., *Statelessness in the European Union. Displaced, undocumented, unwanted*, New York, Cambridge University Press, 2011
- Bosniak, L., *The Citizen and the Alien. Dilemmas of Contemporary Membership*, Princeton, Princeton University Press, 2006
- Brown, W., *Estados amurallados, soberanía en declive*, Barcelona, Herder, 2015
- Brubaker, R., *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, Harvard University, 1994
- Brunkhorst, H., *El legado filosófico de Hannah Arendt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006
- Caloz-Tschopp, M. C., *Les Sans-État dans la philosophie d'Hannah Arendt: Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Lausanne, Payot, 2000
- Caloz-Tschopp, M. C., *Les Étrangers aux Frontières de L'Europe et le spectre des camps*, París, La Dispute, 2004
- Caloz-Tschopp, M. C., *Résister en politique, résister en philosophie*, París, La Dispute, 2008
- Canetti, E., *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 2009
- Canovan, M., *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*, New York, Cambridge University Press, 1995
- Carens, J., "Aliens and Citizens: The Case for Open Borders", en *Review of Politics*, 49, 1987, 251-273.
- Carens, J., *The Ethics of Immigration*, Oxford, 2013
- Castles, S., Miller, D., *La era de la migración: movimientos internacionales de población en el mundo moderno*, México, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2004
- Cassirer, E., *The myth of the State*, New Haven, Yale University Press, 1946
- Certeau, M., *La invención de lo cotidiano Vol. 1*, México, Universidad Iberoamericana Departamento de Historia, 2010
- Chatterjee, P., *The nation and its fragments: colonial and postcolonial histories*, New Jersey, Princeton University Press, 1993



- Chauvier, S., *Du droit d'être étranger: essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique*, Paris, L'Harmattan, 1996
- Cole, P., *Philosophies of exclusion. Liberal political theory and immigration*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000
- Cotter, B., "Hannah Arendt and the Right to have rights", en Lang, A. F., Williams, J.(Eds.), *Hannah Arendt and International Relations. Reading across the lines*, New York, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 95-112
- Cruz, M., (Ed.), *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona, Paidós, 2006.
- Dembour, M.B & Kelly, T., *Are Human Rights for Migrants? Critical Reflections on the Status of Irregular Migrants in Europe and the United States*, New York, Routledge, 2011
- Fraser, N., *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder, 2008
- Geertz, C., *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Barcelona, Paidós, 2002
- Giddens, A., *Política y sociología en Max Weber*, Madrid, Alianza, 2002
- Giner, S., *El destino de la libertad*, Madrid, Espasa Calpe, 1987
- Giungi, M., Passy, F. (Eds.), *Dialogues on Migration Policy*, New York, Lexington Books, 2006
- Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, I., Madrid, Taurus, 2003
- Hayden, P., *Political evil in a Global Age. Hannah Arendt and International Theory*, London, Routledge, 2009
- Heater, D., *World Citizenship. Cosmopolitan Thinking and Its Opponents*, London, Continuum, 2002
- Heuer, W., *Citizen. Persönliche Integrität und politisches Handeln. Eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendts*, Berlin, Akademie Verlag, 1992
- Heuer, W., *Couragiertes Handeln*, Lüneburg, Klampem Verlag, 2002
- Heuer, W. (Ed.), *Dichterisch denken. Hannah Arendt und die Künste*, Gottingen, Wallestein Verlag, 2007
- Hill, M.A., *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York, St. Martin's Press, 1979

- Hobsbawm, E., *Naciones y nacionalism desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1991
- Hobsbawm, E., *La era del capital*, en un único Volumen, Barcelona, Paidós, 2012
- Honneth, A., *La sociedad del desprecio*, Madrid, Trotta, 2011
- Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2010
- Kant, I., *Zum ewigen Frieden*, en *Kants gesammelte Schriften*, hrsg., von der Preussischen, bzw. Der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902ss., Bd. 11. Los pasajes en castellano proceden de la traducción de Jacobo Muñoz en Kant, I., *Hacia la paz perpetua*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999
- Kesby, A., *The right to have rights: citizenship, Humanity, and International Law*, New York, Oxford University Press, 2012
- Kracauer, S., *Estética sin territorio*, Murcia, Colegio oficial de aparejadores y arquitectos de la región de Murcia, 2006
- Kracauer, S., *Historia: las últimas cosas antes de las últimas*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2010
- Kymlicka, W., “El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía”, *Cuadernos del CLAEH*, n° 75, Montevideo, 1996, págs. 81-112
- Kymlicka, W., *Fronteras territoriales*, Madrid, Trotta, 2006
- Leibovici, M., “Le paria chez Hannah Arendt” en Abensour, M. (Ed.), *Colloque Hannah Arendt. Politique et pensée*, Paris, Payot, 2004
- Lefebvre, H., *State, space, world. Selected essays*, Minneapolis, University of Minnesota, 2009
- Lefebvre, H., *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing, 2013
- Levet, B., *Le Musée imaginaire D'Hannah Arendt*, Paris, Stock, 2011
- Livi Bacci, M., *Breve historia de las migraciones*, Madrid, Alianza, 2012
- López Molina, A.M., *Teoría postmetafísica del conocimiento*, Madrid, Escolar y Mayo, 2012
- Loewe, D., “La justicia de la inmigración. Algunos modelos argumentativos”, *Civitas. Revista de Ciências Sociais*, Vol. 9, n°3, 2009, pp.496-513

- Loewe, D., “Liberalismo, inmigración y justicia global: obligaciones especiales hacia nuestros conciudadanos”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, N° 43, 2010, 435-458
- Löwy, M., *Max Weber y las paradojas de la modernidad*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 2012
- Maalouf, A., Maalouf, A., *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza, 2009
- Maalouf, A., *El desajuste del mundo*, Madrid, Alianza, 2011
- Marshall, T. H., *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 2007
- Mezzadra, S., *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Madrid, Traficantes de sueños, 2005
- Muñoz Veiga, J., *Figuras del desasosiego moderno*, Madrid, Antonio Machado, 2002
- Nancy, J.L., *El sentido del mundo*, Buenos Aires, La marca, 2003
- Noiriel, G., *État, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir*, Paris, Gallimard, 2001
- Ogilvie, B., “Violence et représentation. La production de l’homme jetable” *Lignes*, núm 26, octubre 1995
- Ogilvie, B., *L’homme jetable : Essai sur l’exterminisme et la violence extrême*, Paris, Éd. Amsterdam, 2012
- Ouellet, P., *L’esprit migrateur. Essai sur le non-sens commun*, Montreal, Vlb éditeur, 2003
- Parekh, B., *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. Londres, Macmillan, 1981.
- Parekh, S., *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity*, London, Routledge, 2009
- Passerin D'Entrèves, M., *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Londres, Routledge, 1994
- Pereda, C., *Los aprendizajes del exilio*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008
- Prior, Á., *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.
- Ruano de la Fuente, Y., *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*, Madrid, Trotta, 1996

- Ruano de la Fuente, Y., *La libertad como destino. El sujeto moderno en Max Weber*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001
- Ruano de la Fuente, Y. (Ed.), *Occidente, razón y mal*, Bilbao, Fundación BBVA, 2008
- Said, E., *Fuera de lugar*, Barcelona, Bolsillo, 2001
- Said, E., *Reflexiones sobre el exilio*, Barcelona, Debate, 2005
- Sánchez Muñoz, C., *Hannah Arendt: el espacio de la política*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.
- Santamaría, E., *La incógnita del extraño. Una aproximación sociológica de la inmigración no comunitaria*, Barcelona, Anthropos, 2002
- Sayad, A., *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité Vols. 2*, Paris, Raison d'agir, 2006
- Sayad, A., *La doble ausencia. De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del emigrado*, Barcelona, Anthropos, 2010
- Schérer, R., *Zeus hospitaliter. Éloge de l'hospitalité*, París, La Table Ronde, 2005
- Simmel, G., *Sociología. Vol. IX: El espacio y la sociedad*, Madrid, Revista de Occidente, 1927
- Singer, P., *Un solo mundo. La ética de la globalización*, Barcelona, Paidós, 2003
- Tassin, É., *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, 1999
- Terray, E. "Le travail des étrangers en situation irrégulière ou la délocalisation sur place", Balibar, E., *Sans-papier : l'archaïsme fatal*, Paris, La Découverte, 1999, pp. 9-34
- Torpey, J., *The invention of the Passport. Surveillance, Citizenship and the State*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000
- Traverso, E., *Siegfried Kracauer. Itinerario de un intelectual nómada*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1998
- Traverso, E., *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la simbiosis judío-alemana*, Valencia, Pre-textos, 2005
- Velasco Arroyo, J.C., "Beyond the Borders. Migration Policies, Justice and Citizenship from a Global Perspective" en Merle J.C., et al. (eds.), *Spheres of Global Justice, vol.*

*Volume 1: Global Challenges to Liberal Democracy. Political Participation, Minorities and Migrations*, Springer, Dordrecht, 2013

Velasco Arroyo, J.C., “Justicia global y el gobierno de las migraciones internacionales”, *Revista de Estudios Sociales*, vol. 47, 2013

Velasco Arroyo, J.C., “Las fronteras estatales como límites de la justicia”, *Revista de Estudios Políticos*, vol. 161, 2013

Velasco Arroyo, J.C., “Fronteras abiertas, derechos humanos y justicia global”, *Arbor*, vol. 755, 2012

Villa, D. (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge & New York, Cambridge University Press, 2000

Vitale, E., *Ius migrandi*, Barcelona, Melusina, 2006

Williams, G. (Ed.), *Hannah Arendt: Critical Assessments of leading Political Philosophers*, 4 vols., Londres, Routledge, 2005.

Yeatman, A., Hansen, P., Zolkos, M., Barbour, C. (Eds.), *Action and Appearance. Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*, New York, Continuum, 2011

Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1993

Young-Bruehl, E., *Why Hannah Arendt Matters*, New Haven, Yale University Press, 2006

## **OTRAS OBRAS DE INTERÉS**

ACNUR., *La situación de los refugiados en el mundo: cincuenta años de ayuda humanitaria*, Barcelona, Icaria, 2000

ACNUR., *La situación de los refugiados en el mundo: desplazamientos humanos en el nuevo milenio*, Barcelona, Icaria, 2006

ACNUR., *La situación de los refugiados en el mundo: en busca de la solidaridad*, Barcelona, Icaria, 2012

ACNUR, *Mundo en guerra: Acnur tendencias globales. Desplazamiento forzado en 2014*, [http://acnur.es/portada/slider\\_destacados/img/PDF\\_141015184925.pdf](http://acnur.es/portada/slider_destacados/img/PDF_141015184925.pdf)

- CEAR, *La situación de las personas refugiadas en España. Informe 2012*, Madrid: Libros de la Catarata, 2012
- Migreurop, *Atlas des migrants en Europe. Géographie critique des politiques migratoires*, París, Armand Colin, 2012
- OIM, *Informe sobre las migraciones en el mundo 2013. El bienestar de los migrantes y el desarrollo*, Ginebra, Organización Internacional para las migraciones, 2013
- OIM, *Informe sobre las migraciones en el mundo 2015. Los migrantes y las ciudades: nuevas colaboraciones para gestionar la movilidad*, Ginebra, Organización Internacional para las migraciones, 2015
- VV.AA., *El atlas geopolítico 2010*, Madrid, Akal y Fundación Mondiplo, 2010
- VV.AA., *Atlas de las migraciones: rutas de la humanidad*, Madrid, Akal y Fundación Mondiplo, 2010
- VV.AA., *El atlas conflictos de fronteras*, Madrid, Fundación Mondiplo, 2013
- Velasco Arroyo, J.C.(Ed.), *Árbor: ciencia, pensamiento y cultura*, N° 744 Políticas migratorias y sociedad integrada, Vol. 186, 2010
- Velasco Arroyo, J.C.(Ed.), *Árbor: ciencia, pensamiento y cultura*, N° 755 Migraciones, ciudadanía y globalización neoliberal, Vol. 188, 2012